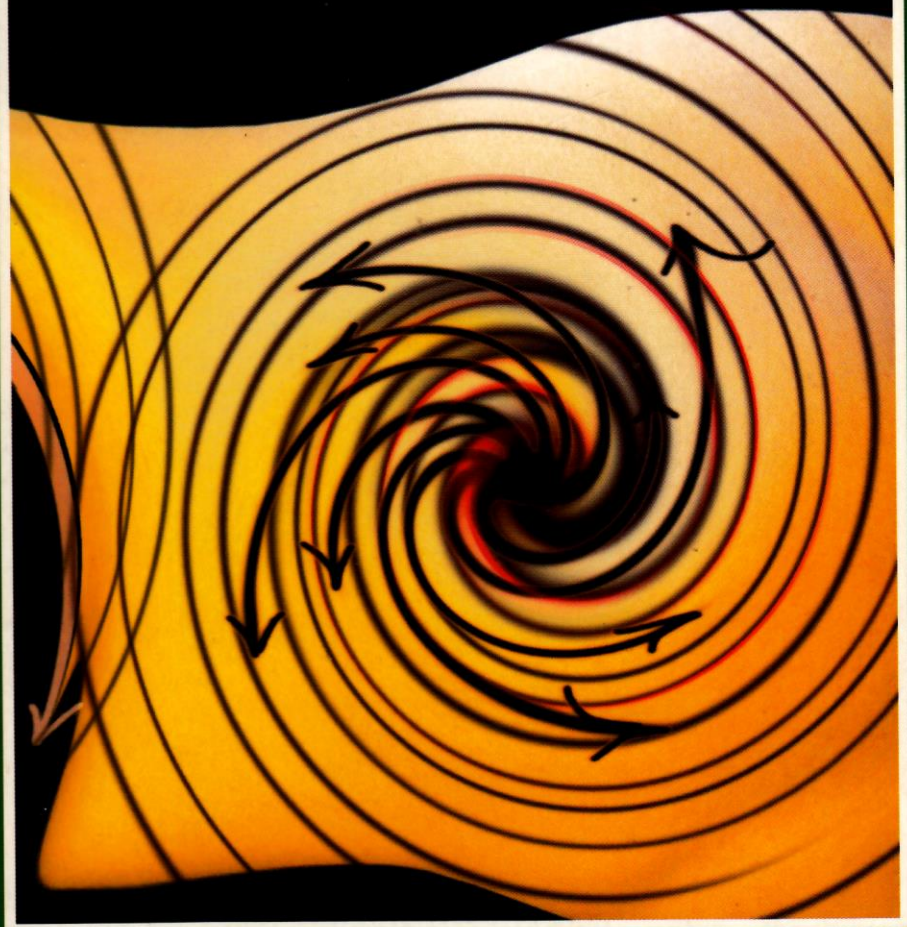
Filosofía

Ernst Tugendhat

Egocentricidad y mística

Un estudio antropológico



gedisa
editorial

Ernst Tugendhat

EGOCENTRICIDAD Y MÍSTICA

Serie CLA•DE•MA
Filosofía

Obras de

Ernst Tugendhat

publicadas por Gedisa

Ser-Verdad-Acción

Ensayos filosóficos

Lecciones de ética

Diálogo en Leticia

El libro de Manuel y Camila

Diálogos sobre ética

(en colaboración con Celso López y Ana M.ª Vicuña)

Problemas

Introducción a la filosofía analítica

EGOCENTRICIDAD Y MÍSTICA

Un estudio antropológico

Ernst Tugendhat

Traducción
Mauricio Suárez Crothers

gedisa
editorial

Esta obra ha sido publicada con la ayuda de la Dirección General del Libro, Archivo y Bibliotecas del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, en el año europeo de las lenguas.

Título de la versión original:
Egozentrizität und Mystik, Ernst Tugendhat
© Verlag C.H. Beck oHG, München, 1997

Traducción: Mauricio Suárez Crothers

Diseño de cubierta: Juan Santana

Primera edición: septiembre de 2004, Barcelona

Reservados todos los derechos de esta versión castellana de la obra

© Editorial Gedisa, S.A.
Paseo Bonanova, 9, 1º-1ª
08022 Barcelona (España)
Tel. 93 253 09 04
Fax 93 253 09 05
Correo electrónico: gedisa@gedisa.com
http://www.gedisa.com

ISBN: 87-9784-004-6
Depósito legal: B. 37352-2004

Impreso por: Carvigraf
Cot, 31 - Ripollet

Impreso en España
Printed in Spain

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, de esta versión castellana de la obra.

Índice

Introducción 9

Primera parte

COMPORTARSE RESPECTO DE SÍ MISMO

I. El lenguaje proposicional y el decir «yo» 15

II. «Bueno» e «importante» 35

III. El decir «yo» en el ámbito práctico: autoactivación e imputabilidad 53

IV. Lo bueno prudencial, adverbial y moral; la honestidad intelectual 73

V. El comportamiento respecto de la vida y de la muerte 99

Segunda parte

DISTANCIARSE DE SÍ MISMO

VI. Religión y mística 125

VII. Asombro 167

Apéndice sobre asuntos históricos y ahistóricos ... 181

Introducción

La palabra «mística» se usa de diversas maneras. Algunos la asocian con una peculiar iluminación intuitiva, pero este sentido es más bien marginal. Más relevante es la difundida concepción según la cual la mística consiste en un sentimiento de unidad sujeto-objeto: el místico se vería de alguna forma «en unión» con Dios, con el ser, con todas las cosas. Esto da cuenta de un aspecto clave de la mayoría de las concepciones místicas en Oriente y Occidente; sin embargo, en mi opinión, el central es otro. Yo creo que hay que entender toda mística a partir de un determinado motivo. El sentimiento místico de unidad de todas las cosas no sólo le sobreviene a uno, sino que se lo busca. ¿Por qué? Una respuesta a esta pregunta es que los seres humanos tienen necesidad de paz espiritual.

Esta respuesta conduce, por supuesto, a otras preguntas. ¿Cómo puede aparecer en los seres humanos, en claro contraste con otros animales, la necesidad de paz espiritual? No porque sufren, como pensó Buda, ya que los demás animales también sufren, sino porque su alma se encuentra

en un estado de intranquilidad que los demás animales no conocen. Esta intranquilidad tiene que ver con la relación consigo mismo específicamente humana. Quizá pueda decirse: el motivo de toda mística es liberarse de la preocupación por sí mismo o mitigar esta preocupación. Donde la mística consiste en el recién mencionado sentimiento de unificación, este sentimiento se basa en la necesidad de romper con el aislamiento del ser sí mismo humano y de distanciarse del modo peculiar en que los seres humanos se dan importancia y se preocupan por sí mismos, incluso cuando se preocupan de otra cosa. En otras palabras, la mística consiste en trascender o relativizar la propia *egocentricidad*, una egocentricidad que no tienen los animales que no dicen «yo». Si se desea entender los motivos de la mística, hay que entender los peculiares problemas que tienen los que dicen «yo» con su egocentricidad.

Resulta, pues, natural abordar las preguntas por el yo y el ser sí mismo surgidas en la filosofía moderna de tal forma que también sean considerados aquellos aspectos de la relación consigo mismo que han sido vistos como obstáculos para la paz espiritual. Aunque pienso en primer lugar en los hombres de nuestro tiempo, intento comprender algunos de los rasgos que, independientemente de particularidades culturales, diferencian a los seres humanos de los demás animales debido a que dicen «yo» y a lo proposicional de su lenguaje.

En la filosofía del idealismo alemán y en el psicoanálisis, se ha hablado de *el yo*, pero de este modo se sugiere la idea errónea de que se tiene un yo dentro de sí. En la actual filosofía analítica, por otro lado, se habla a veces de un «concepto de yo». Pero, en primer término, «yo» es una palabra del lenguaje y no sé si hablaríamos de semejante concepto, si no tuviéramos la palabra.

Que hable a menudo de los que dicen «yo» (*«ich»-Sager*) y menos de *los seres humanos* o simplemente de *noso-*

tros, se debe a que los seres humanos no pueden decir «yo» desde un comienzo y a que en esta investigación me interesan aquellos rasgos que los seres humanos poseen porque hablan un lenguaje proposicional y pueden decir «yo». Empleo poco la alternativa más corriente en la filosofía actual –hablar de *nosotros*–, porque deja abierto a quienes se refiere este plural. Aunque es correcto, naturalmente, que en la reflexión filosófica conviene hablar en primera persona –partiendo del modo en que *nos* entendemos–, pienso que ayuda tener siempre presente el contraste con los demás animales.

Cuando me refiero, como sucede a menudo, a «los animales de las demás especies», pienso en los animales «superiores» que no pueden decir «yo». Probablemente pertenece a toda conciencia alguna forma de autorelación, por lo tanto también a la conciencia que, suponemos, tienen la mayoría de los demás animales «superiores» y también, desde luego, los niños pequeños.[1] Cómo ha de entenderse propiamente esta conciencia y la «sensibilidad egocéntrica» que le corresponde –una egocentricidad entre comillas–, de eso, al igual que otros, no tengo más que nociones bastante indeterminadas, que a continuación aparecerán sólo como vago medio de contraste. Los demás animales no poseen ninguna representación de *sí mismos* y por eso tampoco pueden darse importancia y, en todo caso, resultaría cómico imaginarse que pudieran querer tomar distancia de sí mismos.

1. «Some sort of non-conceptual egocentric sensitivity», dice Tyler Burge, en C. Wright y otros (comps.), *Knowing our own Minds*, Oxford, 1998, pág. 248.

Primera parte

COMPORTARSE RESPECTO DE SÍ MISMO

I

El lenguaje proposicional y el decir «yo»

Sin duda no es posible entender todo lo que hay en la estructura del comportamiento de los seres humanos respecto de sí mismos tan sólo analizando el uso de la palabra «yo», pero sí bastantes cosas, de modo que, en mi opinión, tiene sentido partir con este análisis. Lo continuaré en el capítulo III al analizar un matiz semántico particular que esta palabra adquiere en su uso práctico. Las investigaciones sobre lo bueno que se encuentran en los capítulos II y IV tienen la finalidad de complementar la comprensión de la relación consigo mismo. Las reflexiones del capítulo V sobre este último tema van más allá de lo que se puede aclarar analizando el uso de la palabra «yo».

A partir de cierta edad, los seres humanos dicen «yo», y sólo pueden decir «yo» porque hablan un lenguaje proposicional. Los análisis de la relación consigo mismo que realizo en la primera parte de este texto arrancan de una idea de la reflexión antropológica, según la cual la estructura del

lenguaje proposicional es el producto de la evolución biológica que permite comprender muchos de los rasgos (no todos) que suelen ser considerados como los rasgos característicos que distinguen a los seres humanos de los demás animales. Por ejemplo: racionalidad, libertad, objetivación de sí mismo y del entorno, conciencia de valores y normas, decir «yo».[1]

1

El primero en advertir que se puede comprender diferencias fundamentales entre los seres humanos y los demás animales a partir de la estructura de sus respectivos lenguajes fue Aristóteles, por cierto en un capítulo que quedó aislado al comienzo de la *Política* (I, 2, 1253a7 ss.). Conviene recordar el pasaje para esclarecer mi procedimiento. Aristóteles compara en él las formaciones sociales humanas con las de otros animales, por ejemplo, de las abejas, y explica la diferencia entre unas y otras por la diferencia de las estructuras lingüísticas. Sostiene, primero, que en el caso de los seres humanos el medio que hace posible el vínculo de los individuos en una formación social son las representaciones de lo que cada uno considera bueno para sí mismo, razón por la cual también la cuestión de la justicia juega un papel en estas formaciones sociales. En segundo lugar, dice que los seres humanos pueden relacionarse con lo bueno debido a la estructura predicativa de su lenguaje (*logos*) y que sólo se puede tener una representación de lo bueno, en contraste con un sentimiento de lo agradable, si se entiende lo bueno como predicado.

1. Véase en mi libro *Problemas*, Barcelona, Gedisa, 2002, págs. 143 ss., 184 ss. y 206 ss. [*Aufsätze 1992-2000*, Frankfurt/Main, 2001, págs. 141 ss. y 207 ss.]

Desde una perspectiva contemporánea, podemos desarrollar este pensamiento de la siguiente manera. Mientras el comportamiento que hace posible la unión en un Estado de abejas está genéticamente predeterminado y funciona mediante estímulos químicos, en el caso de los seres humanos el vínculo de los individuos en formaciones sociales pasa por sus representaciones de lo que es bueno para ellos. Esto resulta comprensible desde la perspectiva evolucionista, porque la mayor flexibilidad de la capacidad de adaptación a nuevas condiciones medioambientales que se da en estas formaciones sociales, representa una ventaja. Cuando el modo en que los individuos se afilian en una formación social remite a sus representaciones de lo que es bueno para ellos y, en consecuencia, a normas –que al igual que todo lo que es considerado bueno, necesitan justificación (Aristóteles expresa esto con la referencia a lo justo)–, entonces el comportamiento social de la especie no está genéticamente predeterminado, sino verbal y culturalmente condicionado: las formaciones sociales, según las condiciones contingentes del caso, pueden ser disueltas y reconstruidas.[2] Me parece que la idea aristotélica de que la conciencia de lo bueno se basa en la estructura predicativa de los lenguajes humanos fue una intuición genial y volveré sobre ella en el capítulo II.

Que Aristóteles no haya ampliado más la perspectiva que abrió en la *Política*, tiene que ver con el hecho de que su visión de la estructura del lenguaje humano no estaba todavía muy desarrollada. Pero, en mi opinión, haber tomado como punto de partida la estructura predicativa[3] fue un

2. Véase mi artículo «La moral en perspectiva evolucionista», en *Problemas*, *op. cit.*

3. El término *logos*, tan polisémico en otros pasajes, aquí sólo puede ser entendido en el sentido de *logos apofántico* (*De la interpretación*, 4). Las traducciones que conozco de este pasaje lo sustituyen por «lenguaje» o «speech», palabras que conducen a error. Con ellas se pierde el

gran acierto. Sólo que hoy en día se debe hablar en términos más generales de la estructura proposicional y no meramente de la estructura predicativa.

2

Hablo *del* lenguaje *humano* porque todos los idiomas comparten dicha estructura. Todos se diferencian de los rudimentarios lenguajes de otras especies –aparte de por aspectos como la estructura sintáctica y el hecho de que deben ser aprendidos– por la estructura proposicional de su semántica. Los lenguajes de las demás especies, en cambio, son lenguajes de señales, ligados a una situación.

Característico de la proposicionalidad es, *primero*, que las unidades significantes elementales de este lenguaje son oraciones predicativas: constan de un predicado (un «término general») y de uno o más términos singulares; *segundo*, que estas oraciones y también oraciones más complejas aparecen en varios modos, básicamente en el asertórico y en el práctico (imperativos y oraciones que expresan deseos e intenciones); *tercero*, que las oraciones pueden ser negadas, y esto significa que los interlocutores, tomando posición con un «sí» o un «no», pueden comportarse respecto de ellas y, de este modo, uno respecto del otro.[4]

La *independencia de la situación* que caracteriza al lenguaje proposicional es posible gracias a los términos singulares.

---

punto que le interesa a Aristóteles: también a los restantes animales les concede un lenguaje (véase *phoné, semeíon*, a10 ss.), pero no uno predicativo.

4. Véase mis *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt, 1976, lección 28. [Traducción castellana de las 7 primeras lecciones: *Introducción a la filosofía analítica*, Barcelona, Gedisa, 2003.]

Abordaré esto con más detalle en la sección siguiente de este capítulo. La oración predicativa y asimismo toda oración de nivel superior hace referencia a algo, a un eventual hecho (*Sachverhalt*), con el que hablante y oyente pueden relacionarse –afirmándolo o negándolo– como con *algo idéntico* para los dos, ya sea en el modo de la aserción, ya sea en el modo del deseo y el imperativo. Hablante y oyente se entienden sobre una y la misma cosa. Esta cosa común no existe en los lenguajes de las demás especies. Para ellas la comunicación consiste en una transferencia unilateral según el esquema estímulo-respuesta. En el lenguaje proposicional, la toma de posición «sí»/«no» ocupa el lugar de estos estímulos y respuestas. También en el caso de un imperativo, de cuyo uso podría pensarse que, tal como un estímulo, debería provocar una acción del interlocutor, existe la posibilidad, en cierto modo anterior a la acción, de responder «no», y también aquí tanto el «no» como el «sí» implícito en la acción se refieren a lo mismo que el hablante.[5] Hablante y oyente entienden una y la misma cosa, y esto puede ser algo, especialmente en el caso de la oración asertórica,* que no guarda ninguna relación con la situación de habla.

De aquí surge una serie de aspectos adicionales. *Primero*, no sólo con un «sí» o un «no» se puede tomar posición, sino también con una abstención o una pregunta y, apoyándose en éstas, con duda o reflexión. *Segundo*, debido a esto el signo adquiere además una función fuera de la comunicación –uno quisiera decir: para el pensamiento del individuo, pero precisamente gracias a la toma de posición surge recién algo así como el pensamiento. (Hoy en día se acen-

5. Sobre las tomas de posición «sí»/«no» y el contraste con los lenguajes de señales ligadas a la situación, hay más detalles en las lecciones 12 y 13 del libro recién citado.

* «Asertóricas» se les llama a las oraciones de las que tiene sentido predicar que son verdaderas o falsas. [*N. del T.*]

túa a menudo el carácter comunicativo del lenguaje humano y puede ser que esto tenga mucho sentido en determinados contextos; sin embargo, con ello se pone la situación cabeza abajo. Comunicativos son los lenguajes de los demás animales. La adquisición específica del lenguaje proposicional es que también tiene una función extracomunicativa.) *Tercero*, tanto en la reflexión práctica como en la teórica se pregunta qué habla a favor y qué en contra de lo dicho en una oración, y aquello por lo que se pregunta de esta manera son *razones.*[6] La posibilidad de preguntar por razones se debe a la estructura semántica de las oraciones asertóricas. Al conocido *dictum* de Wittgenstein según el cual uno entiende una oración asertórica si sabe «lo que es el caso, si es verdadera» (*Tractatus* 4.024), se puede añadir: y uno lo sabe, si sabe qué se puede considerar como razón a su favor y qué como razón en contra. Al aprender la semántica de un idioma, uno no aprende sencillamente las asociaciones con objetos, sino las reglas de identificación y justificación en que se basan. La estructura del lenguaje implica que los eventuales hechos concebidos al comprender proposiciones pueden ser objetos de una reflexión, de un preguntar por razones.

Con esto ya podemos entender en términos generales algunos rasgos centrales de la conducta humana. La capacidad de reflexionar, es decir, de preguntar por razones a favor y en contra (latín *rationes*, inglés *reasons*), es lo que se denomina *racionalidad.* La reflexión teórica se guía por la pregunta qué es *verdadero*; la reflexión práctica, por la pregunta qué es *bueno* o mejor. (La reflexión práctica surge al transformar las oraciones prácticas elementales –las oraciones que expresan intenciones– en oraciones asertóricas con el predicado «bueno».) De la relevancia que tiene la palabra

6. Sobre esta forma de entender las razones, véase T. Scanlon, *What we owe to each other*, Harvard, 1998, capítulo 1.

«bueno» en la relación consigo mismo me ocuparé en el capítulo III.

La reflexión y la toma de posición suponen una conciencia de tener *opciones*. En ella se basa lo que se denomina *libertad* humana. De esta problemática me ocuparé en el capítulo IV.

Resulta, pues, poco esclarecedor considerar «la razón» como una capacidad que los seres humanos sencillamente «poseen», puesto que parece tan evidente que pueden y tienen que preguntar por razones *porque* viven en las estructuras del lenguaje proposicional. Podría parecer curioso también que en el siglo XX haya habido corrientes filosóficas que postularon la libertad o la objetivación de sí mismo y del entorno como puntos de referencia últimos de la reflexión antropológica (existencialismo, antropología filosófica). Sin duda, convendría dejar abierta la cuestión de en qué medida los rasgos mentales de la especie humana pueden ser entendidos a partir de *un* fenómeno central, pero en la medida en que es posible, parece que este papel le corresponde antes que nada a la proposicionalidad del lenguaje. Recientemente R. Scruton, aduciendo poderosas razones, sostuvo que también se debería explicar la comprensión musical de los seres humanos partiendo de la estructura de su lenguaje.[7] En el capítulo VI, intentaré mostrar cómo deben verse los fenómenos de la religión y la mística a partir de esta estructura. Naturalmente, hay fenómenos específicamente humanos –piénsese sólo en la sonrisa– que se dan en los niños antes de que aprendan un idioma, entre otros justamente la *capacidad de aprender* un idioma; sin embargo, este ejemplo nos muestra que hay fenómenos que no dependen del lenguaje, pero que están genéticamente relacionados con él.

Tampoco será lícito hoy en día partir de un fenómeno que no se pueda vincular con una hipótesis evolucionista

7. R. Scruton, *The Aesthetics of Music*, Oxford, 1997, capítulos 3 y 5.

comprensible.[8] El fenómeno de la libertad, por ejemplo, si no fuera una consecuencia de lo lingüístico-racional –prescindiendo de que entonces ni siquiera descriptivamente lo entenderíamos (capítulo VI)–, sería sólo algo negativo. No tendría una función biológica comprensible.

Sobre el origen de las lenguas humanas no sabemos nada. Se considera que ninguno de los cerca de 6.000 idiomas que existen todavía es más primitivo que los demás. No conocemos, pues, formas previas. No sabemos y posiblemente no sabremos nunca cómo, en un proceso que duró probablemente varios cientos de miles de años, fue superado el abismo que separa los lenguajes de las otras especies del lenguaje proposicional. Pero si partimos del producto terminado, su valor para la sobrevivencia parece evidente: la especie humana alcanzó un nivel cognitivo mucho más alto gracias a la racionalidad (la capacidad de preguntar por razones) que el lenguaje proposicional hizo posible.

3

Una conquista particularmente importante del lenguaje proposicional son los términos singulares. Ellos posibilitan la independencia de la situación de habla que caracteriza a este lenguaje, y sin ellos sería imposible que hablante y oyente pensaran en una y la misma cosa. Cabe designar los signos de otros lenguajes como cuasi-predicados[9] que están condicionados por la situación; en el lenguaje proposicional, en cambio, los signos elementales (las oraciones predicati-

8. Véase «Nietzsche y la antropología filosófica», en *Problemas*, pág. 207 s.

9. Acerca del concepto de cuasi-predicado, véase mis *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, lección 12 [*Introducción a la filosofía analítica, op. cit.*].

vas singulares) se convierten en oraciones independientes de la situación gracias a los términos singulares: el objeto designado por el término singular ocupa en cierto modo el lugar de la situación.[10] Los seres humanos, a diferencia de los demás animales, ya no *reaccionan* a su entorno (y a los signos lingüísticos que pertenecen a él), sino que «hacen referencia» a objetos singulares que pueden identificar objetivamente en el espacio y en el tiempo para afirmar algo de ellos con predicados. Cada objeto es, en tanto tal objeto singular, diferenciable de todos los demás. Por eso la referencia a él supone la conciencia de un universo, de un mundo de objetos. Con esto tienen que ver tanto el sentido del signo de identidad, que es constitutivo de la referencia (dados los términos singulares «a», «b», «c», etcétera, debemos ser capaces de determinar en todos los casos, si a = b o no, etcétera), como el sistema unitario de referencia espacial y temporal: no podríamos hacer referencia a objetos si no pudiéramos hacer referencia a lugares espacio-temporales.

Contamos con este sistema de referencia gracias a que hay una capa básica de términos singulares, las expresiones «deícticas» o «indexicales», cuya función es hacer referencia en relación a una situación y, en último término, en relación a un hablante. Los términos singulares no podrían realizar su función –hacer *independiente de la situación* la referencia a lugares espacio-temporales y a objetos– si no se apoyaran en expresiones que hacen referencia a lugares espacio-temporales y a objetos designándolos *en relación a la situación del hablante*. Así surge una no-relatividad respecto de la situación y esto se debe a que los términos deícticos pertenecen a un sistema de sustitución: al día que hoy designamos como «mañana», tenemos que hacer referencia mañana diciendo «hoy», y ambas expresiones han de poder

10. Véase *op. cit.*, especialmente las lecciones 21-25.

ser reemplazadas por expresiones que «localizan objetivamente». El día es, por ejemplo, el 3-5-1936. Al designarlo así lo incluimos en un sistema de coordenadas que posee un determinado punto cero que, sin embargo, no tiene ninguna significación absoluta. Por su parte, el punto cero es identificable para el hablante por la relación –siempre cambiante– que tiene con ahora y hoy (o con aquí). Gracias a esta relación mutua entre expresiones deícticas y expresiones que localizan objetivamente, los que hablan un lenguaje predicativo quedan en condiciones de hacer referencia a un universo objetivo de individuos, es decir, a un mundo de lugares espacio-temporales y de objetos, sobre los que es posible volver siempre desde la siempre cambiante situación del hablante, como a lugares y objetos independientes de ella.[11] Por último, la referencia de un nombre propio sólo puede ser entendida recurriendo al sistema de sustitución descrito. Por lo tanto, únicamente es posible hacer referencia a un *individuo*, relacionándose al mismo tiempo con un *mundo*.

La referencia a objetos singulares que existen con independencia de la situación se produce, naturalmente, con miras al entendimiento al interior de una comunidad de hablantes. Sólo porque los miembros de la comunidad son capaces, dentro del universo de objetos, de entenderse acerca de a *cuál* de ellos aluden, pueden opinar (o negar, etcétera) una y la misma cosa con lo que dicen de él. La comunidad de hablantes es ella misma parte del universo de objetos (también las personas son objetos en este amplio sentido). Podemos imaginarnos más pequeños o más grandes tanto el universo de objetos como la clase subordinada de los hablantes. Digo esto solamente para facilitar una mejor visualización. La comunidad de hablantes podría ser una familia

11. Acerca de lo anterior, véase *op. cit.*, lecciones 25 y 26.

y el universo de objetos, una habitación. Los miembros de la familia pueden identificar y diferenciar los objetos de la habitación. Ellos mismos forman un subconjunto de esos objetos. En consecuencia, tienen que poder identificarse y diferenciarse mutuamente. De punto cero podría servir una esquina de la habitación. Ahora podemos imaginar que los límites de este pequeño universo desaparecen y hablar de cualesquiera objetos en el espacio y en el tiempo. Del mismo modo podemos ampliar la comunidad de hablantes: ya no es únicamente la familia; son todos aquellos con los que podemos entendernos sobre algo.

Es posible, pues, visualizar lo que describo con ayuda de la familia en la habitación. Las estructuras resultantes siguen siendo las mismas cuando se trata de todos los hablantes y objetos pensables. Los hablantes, por supuesto, sólo pueden entenderse sobre algo objetivamente individual, si pueden identificarse mutuamente. Por ejemplo, A sólo entiende qué objeto identifica B con «este escarabajo» cuando logra identificar a B. ¿Pero cómo se produce esta identificación mutua de los hablantes?

A puede identificar a B solamente si sabe cuál de las diferentes personas es la que habla. Así como B se puede referir al escarabajo diciendo que es el escarabajo al que señala, A sólo puede saber a qué escarabajo se señala cuando identifica a B como este hombre (en tal y cual lugar). Ahora bien, el sistema entero de identificación sólo resulta comprensible para un hablante, si además puede hacer referencia a sí mismo. En algunos casos hace referencia a sí mismo tal como lo hace otra persona, por ejemplo, apuntando a su pecho con el dedo y diciendo «este hombre». ¿Pero cómo sabe el hablante que este pecho es el suyo y no el de otro? ¿Qué significa «el suyo»? Al usar «esto» (o «este», «esta») se remite a la intención del hablante, porque con «esto» se indica un objeto de su entorno. Da igual si el hablante es otro o si soy yo. De modo que cuando B dice «este escarabajo»,

A sabe de qué escarabajo se trata, si puede identificar a B, pero A no se puede referir a *sí mismo* como si fuera algo que cabe señalar en su entorno (como su pecho). El hablante no es algo en su entorno. Creo que fácilmente podemos ver que 1) si para una comunidad lingüística, esto es, para cada hablante, tiene que haber un universo objetivo constituido por objetos singulares espacio-temporales, y 2) si esto, como se mostró, sólo es posible en tanto el hablante indica en qué relación espacio-temporal se encuentran los objetos *con él*, y 3) si él mismo es un objeto espacio-temporal, entonces tiene que poder hacer referencia a sí mismo de una manera que no le permita decir «esto», porque así solamente puede hacer referencia a algo que puede señalar en *su* entorno. ¿Cómo puede hacer referencia a sí mismo entonces? Diciendo «yo». Con «yo» no hace referencia a sí mismo «desde fuera» (en su campo perceptual) como con «esto», sino «desde dentro». ¿Pero qué significa «desde dentro»?

4

¿A qué regla obedece el uso de «yo»? Un niño aprende cómo se usa «yo» cuando capta que cada hablante hace referencia a *sí mismo* diciendo «yo». A la inversa: cuando un hablante no quiere, lo que siempre es posible, designarse como el que es identificable desde fuera así y asá (por ejemplo, como el que tiene este nombre propio o el que ahora se señala a sí mismo), sino simplemente hacer referencia a sí mismo, tiene que emplear la palabra «yo». Para el niño, la dificultad consiste en aprender la diferencia de uso entre «yo» y el nombre propio. Cada miembro de su familia y él también tienen nombres propios mediante los que pueden hacer referencia unos a otros. Pero esto significa que cuando uno hace referencia a sí mismo por medio de su nombre propio,

lo hace en la forma en que todos pueden referirse a él, es decir, desde fuera. Los nombres propios remiten a expresiones deícticas y localizadoras (véase más arriba, pág. 24). ¿Pero qué significa hacer referencia a *sí mismo*?

Aquí servirá de ayuda distinguir diversas clases de predicados que complementan los términos singulares formando oraciones completas. Podemos distinguir las clases de predicados por el tipo correspondiente a la forma en que se da el objeto, tipo que permite *averiguar* si al objeto le corresponde el predicado o no. En primer lugar, tenemos los predicados perceptuales. En su caso, averiguamos por observación si le corresponden al objeto. Por ejemplo, determinamos que Pedro tiene el pelo rojo cuando aparece ante nosotros de tal modo que podemos decir: *esta* persona (un objeto en nuestro campo perceptual). En cambio, la observación no permite constatar si a Pedro le corresponde cierto predicado que le atribuimos en virtud de relaciones causales o convencionales. No se puede determinar, observando a Pedro, si es el padre de Jorge o si es el presidente de la sociedad. Podemos distinguir, por tanto, diferentes perspectivas desde las cuales a un objeto le corresponde un predicado. Si se ha constatado desde la perspectiva adecuada que Pedro es el presidente, *entonces* también podemos atribuirle al objeto este predicado al usar un término singular que no pertenece a esta perspectiva («esta persona es el presidente»), pues todos los predicados que le corresponden a un objeto, lo hacen independientemente del término singular que se emplee. Ahora bien, aparte de predicados perceptuales y de predicados que le corresponden a un objeto en virtud de relaciones causales o convencionales, hay una tercera clase para la que no vale ni lo uno ni lo otro. Se trata de los predicados que se refieren a estados de conciencia y también a acciones y a estados corporales de los que una persona es consciente. Podemos designar estos predicados como internos, aunque esta designación puede dar lugar a malos

entendidos. Estos predicados se caracterizan por una peculiar asimetría entre el modo en que la persona misma constata que le corresponden y el modo en que lo constatan los demás. Las otras personas saben que alguien se encuentra en cierto estado «interno» por su conducta. Constatan desde fuera que le corresponde el predicado, no por observación, pero sí a partir de la observación. La persona misma, en cambio, no lo constata mediante la observación, sino inmediatamente. ¿Qué significa «inmediatamente»?

En la tradición moderna clásica desde Descartes a Husserl, esta pregunta fue contestada de la siguiente manera: cada cual percibe interiormente que se encuentra en un estado de esta clase (se pensaba sólo en estados mentales). Pero entretanto –con justa razón– se ha impuesto la opinión de que esta interpretación es falsa. En primer lugar, sería fenomenológicamente falsa: semejante percepción interna no existe. En segundo lugar, si existiera, el mismo estado jamás podría ser constatado desde fuera. Y, en tercer lugar, habría un regreso infinito. Podemos aclarar esto de la siguiente manera. Si digo «frente a mí hay un árbol» y me preguntan «¿cómo lo sabes?», responderé «porque lo veo, luego por observación». ¿Se me puede preguntar ahora: «¿cómo sabes que lo ves?»? Suponiendo que respondiera «porque veo interiormente que lo veo», se me replicaría «¿y cómo sabes que lo ves interiormente?», etcétera. La respuesta correcta parece ser más bien esta otra: cuando me encuentro en un estado interno, sé también que me encuentro en él. Desde un ángulo lingüístico, podemos explicarlo así: se ha aprendido a pronunciar la oración correspondiente cuando uno se encuentra en ese estado (no cuando uno percibe que se encuentra en ese estado).[12]

Sé *directamente* que hay un árbol frente a mí cuando percibo el árbol –también podría saberlo indirectamente:

12. Véase S. Shoemaker, *Self-Knowledge and Self-Identity,* Cornell, 1963, capítulo 6, especialmente § 7.

por ejemplo, si tuviera los ojos vendados y otro me lo hubiera dicho–; pero no sé directamente (por observación), sino «inmediatamente» que percibo el árbol, que me duele la cabeza, que tengo la intención de ir al correo o que voy al correo. Si puedo manifestar que estoy en uno de esos estados, es que estoy en él y entonces también sé que estoy en él.

Es importante ver que el conocimiento inmediato de mis estados y el uso del término singular con que hago referencia a mí mismo («yo») manifiestamente se vinculan. Así como se puede decir que las propiedades directamente perceptibles son las que le corresponden a un objeto desde la perspectiva «esto», claramente puede decirse también que aquellas propiedades que el que las tiene no sabe por observación que las tiene son conocidas desde la perspectiva «yo».[13] Por cierto, un niño puede aplicarse a sí mismo los predicados correspondientes, aunque quizá no haya aprendido todavía a usar «yo». Pedrito dice, por ejemplo, «Pedrito quiere chocolate» y no todavía «quiero chocolate». En este caso, tiene sentido decir que el niño cuenta ya con el concepto «yo»,

13. Hay otra manera de entender el discurso acerca de una perspectiva «yo». Todo lo que uno piensa que vale de sí mismo sería parte del archivo «yo» (*I-file*), como dice Perry. Aquí no sólo se incluye las determinaciones propias que cada cual conoce de otro modo que los demás, sino todas las determinaciones que uno piensa que le corresponden. Si se entiende así la perspectiva «yo», es claro que ya no queda descartada la posibilidad de que el sujeto de estas predicaciones se identifique erróneamente. Esta segunda concepción de la perspectiva «yo» es importante, porque las opiniones sobre sí mismo sólo pueden ser eficaces en la práctica cuando pertenecen al propio archivo «yo». Lo que se sabe desde la perspectiva «yo» en el sentido que expliqué arriba, constituye una subsección destacada del archivo «yo», sin la cual no podría surgir en absoluto la representación de «mí mismo». Véase J. Perry, *The Problem of the Essential Indexical*, Oxford, 1993, y del mismo autor «Myself and I», en M. Stamm (editor), *Philosophie in synthetischer Absicht*, Stuttgart, 1988, págs. 83-103, especialmente págs. 94-96 y 100-102.

aunque no pueda usar todavía la palabra «yo», pues emplea predicados desde la perspectiva «yo», vale decir, predicados que se atribuye desde esta perspectiva y no desde la perspectiva «esto».

Es importante ver algo que Strawson mostró en *Individuals*.[14] Para los predicados que la persona constata inmediatamente también hay un sujeto *al* que le corresponden: es el mismo sujeto corporal al que le corresponden cuando son constatados desde fuera. La persona de la que otros saben que tiene dolores sin duda es la misma que lo sabe inmediatamente. Por lo tanto, aunque los dolores sean constatados de maneras diferentes por la persona que los tiene y por las otras personas, el predicado ciertamente es el mismo (Strawson observa que no aprendemos diferentes palabras para constatar dolores desde dentro y desde fuera). Que estos predicados le corresponden a este cuerpo es todavía más claro en el caso de las acciones. La persona que dice «levanto el brazo» es evidentemente la persona que lo levanta. Sin embargo, no lo dice a partir de la observación. Gareth Evans ha mostrado que se da la misma diferencia en el caso de muchos predicados corporales, como, por ejemplo, «estoy sentado», «tengo frío», etcétera.[15]

¿Cómo debemos entender entonces la función referencial de «yo»? La respuesta a esta pregunta es prácticamente un lugar común en la literatura más reciente.[16] 1) Con la palabra «yo» no se hace referencia a algo en mí llamado el yo, sino que el hablante hace referencia a sí mismo. Los predicados internos le corresponden a él y no a un yo. 2) La palabra «yo» *hace referencia* al hablante, es decir, designa a esta persona, pero no la *identifica*. Las demás expresiones

14. P. F. Strawson, *Individuals*, Londres, 1959, pág. 87 ss.

15. G. Evans, *The Varietes of Reference*, Oxford, 1982, capítulo 6.

16. Véase M. Frank, *Analytische Theorien des Selbstbewußtseins* [*Teorías analíticas de la autoconciencia*], Frankfurt, 1994.

deícticas, al igual que todos los otros términos singulares, hacen referencia *en tanto* identifican, es decir, en tanto indican de modo directo o indirecto cómo encontrar el objeto singular aludido y cómo diferenciarlo de todos los demás. Por ejemplo, diciendo «este escarabajo» identifico un escarabajo como el escarabajo al que señalo, diciendo «mañana» identifico un día determinado como el que viene después de hoy, e identifico el día de hoy como el día en que hablamos, o bien en que hablo. Pero yo mismo soy el que habla. Diciendo «yo» no me identifico ni para mí ni para los demás. Si a veces parece ocurrir esto último, lo que sucede tiene el mismo valor que alzar la mano (el que dice por teléfono «soy yo» quizá se identifica, pero no mediante la palabra «yo», sino por el sonido de su voz). Pero tampoco puedo identificarme para mí diciendo «yo», porque sólo puedo identificar algo asignándole un lugar en relación a mí. Esto vale también para mi cuerpo, al que a su vez le corresponde un lugar en el sistema general y común de coordenadas. Aquí está la razón de que no pueda engañarme sobre el sujeto en las oraciones en primera persona *(ich-Sätze)* en que únicamente me atribuyo predicados internos. Que en ellas no pueda identificarme erróneamente no se debe a que con «yo» me identifico en forma necesariamente correcta, sino a que con «yo» no me identifico en absoluto.

5

Pero la otra cara de la moneda es la más importante en el contexto de mi problemática: que mediante la palabra «yo», pese a todo, se *hace referencia*. Todos los predicados que me atribuyo me los atribuyo como a una persona distinta de todos los demás objetos y, en particular, de todas las otras personas. Con la sola palabra «yo» no se ha dicho qué individuo soy yo, puesto que no tiene una función identificadora, pero

la palabra implica que soy un individuo diferente de todos los que están dentro del universo objetivo, vale decir, que todo lo que digo de mí –en particular, todo lo que digo de mí desde la perspectiva «yo»– me corresponde como a un individuo que es diferente de todos los demás. No sólo tengo opiniones, deseos, intenciones y sentimientos, sino que predico todas estas cosas de mí como de este individuo, y al hacerlo las *objetivo*.

Con estas predicaciones se pasa desde la conciencia preproposicional a la conciencia yoica. La autoconciencia no es un acto interno, una vuelta sobre el así llamado yo. Se produce cuando, por medio de predicados, me atribuyo a mí mismo mis estados conscientes –intenciones, sentimientos, etcétera– y con ello a una persona que dentro del universo real, objetivo de cosas diferenciables es *una entre todas*. En la tradición moderna clásica, se entendía la autoconciencia como conciencia de sí mismo en contraste con una conciencia de objetos. Sin embargo, en mi opinión, la «mera conciencia» no es una conciencia de objetos, sino el fenómeno prelingüístico de los estados mentales que no poseen más que la propiedad de la conciencia que aún no es conciencia de. Recién con el lenguaje predicativo aparecen *a la vez* la conciencia de *otros* objetos y la conciencia de *sí mismo* como un objeto entre otros, entretejidas con la conciencia de un *mundo* objetivo en el que tanto yo como las demás personas ocupamos un lugar. El que habla un lenguaje proposicional no podría tener conciencia de sí mismo, si no tuviera conciencia de todo –de un mundo objetivo–, y no podría tener conciencia de un mundo objetivo si no pudiera hacer referencia a sí mismo.

Puesto que nadie puede usar «yo» sólo para él –entender esta palabra es entender que *cualquiera* hace referencia a sí mismo diciendo «yo» (véase más arriba, pág. 26)–, en cuanto soy capaz de decirme a mí mismo «yo», una multiplicidad de otros que dicen «yo» se vuelven realidad para mí.

De tal manera que no tan sólo se constituye para mí un universo objetivo de seres independientes del que soy una parte, sino también, dentro de este universo, un universo parcial compuesto por seres que dicen «yo» y que se perciben mutuamente como independientes, cada uno con sus propios sentimientos, deseos, opiniones, etcétera. Para el que dice «yo», la rudimentaria forma de estar centrado en sí mismo que probablemente pertenece a la conciencia en general (véase más arriba, pág. 11), se transforma en ego-centricidad: ahora no sólo se tiene sentimientos, deseos, etcétera, sino que se sabe que le pertenecen a uno mismo.

Por un lado, los que dicen «yo» se dan a sí mismos –a sus sentimientos, intenciones, etcétera (que ahora conocen como propios)– una importancia absoluta. Por otro, saben que son parte de un universo de seres independientes que no son menos reales que ellos y que por eso pueden poner en cuestión su importancia. Pero con la palabra «importante» he anticipado un tema del siguiente capítulo.

II

«Bueno» e «importante»

Naturalmente no se puede entender el fenómeno de la egocentricidad humana únicamente a partir del problema de la referencia. Pero este problema revela dos aspectos que serán importantes para todo lo que sigue hasta la mística. Primero, los seres conscientes se objetivan al decir «yo». Segundo, puesto que con esta objetivación de sí mismos se da a la vez una conciencia de otros objetos y sujetos, por un lado, se ven y se sienten como el centro del mundo y, por otro, ya que al mismo tiempo perciben el mundo como un mundo de centros, tienen la posibilidad de tomar distancia* de la conciencia de ser *el* centro; de los demás anima-

* Traduzco por «tomar distancia» o «distanciarse» el verbo *zurücktreten*, que literalmente significa «retroceder», «dar un paso atrás». La metáfora del paso atrás es esencial en este libro, pues ilustra el movimiento característico de la actitud mística. Sin embargo, es muy difícil de manejar en castellano. La versión escogida –aparte de que figura en el original, al final de la introducción– está en la misma línea y es mucho más flexible («distanciarse», «tomar distancia», «distanciamiento»). El autor estuvo de acuerdo con el cambio. [*N. del T.*]

les, en cambio, debido a su rudimentaria «egocentricidad», no se puede decir que tengan conciencia de sí mismos como centros ni mucho menos de otros centros. Los que dicen «yo» parecen darse una importancia absoluta, pero en forma más o menos expresa son conscientes de que los otros también se dan importancia, de que están en un mundo en que ellos mismos pueden conceder importancia a otras cosas y de que ante ese mundo, finalmente, pueden considerarse como más o menos insignificantes.

Me he anticipado con esto. Antes hay que aclarar cómo es que los seres humanos, porque pueden decir «yo», llegan a darse importancia. Está claro que se debe a una transformación de la rudimentaria forma de estar centrado en sí mismo propia de la conciencia animal, una transformación cuya base, como se verá, también se encuentra en la estructura del lenguaje proposicional. El fenómeno que se debe esclarecer es el que Heidegger consideró como dato primario del que simplemente se podía partir, vale decir, el hecho de que los seres humanos *se preocupan por sí mismos.*[1] Naturalmente, tenemos que profundizar el análisis hasta quedar en condiciones de dar cuenta de este hecho.

Un primer paso nos lleva a la conciencia del tiempo y del futuro que, a diferencia de otros animales, tienen los seres humanos.[2] La conciencia del tiempo está implícita en la capacidad de hacer referencia y una de las condiciones de la conciencia del tiempo es saber contar y poseer la capacidad de usar términos singulares que se necesita para contar. Así,

1. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), § § 4, 41 s. [Versiones castellanas: *Ser y tiempo*, traducción de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, Madrid, Trotta, 2003; *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1951, [10]2000.]

2. Heidegger pensaba que, por su parte, la conciencia del tiempo tiene su origen en la preocupación (*op. cit.*, § 65). Una crítica de esto se encuentra en los ensayos 13 y 15 de mi libro *Problemas*.

pues, decir que los seres humanos experimentan como temporalmente extensos los objetos a los que pueden hacer referencia, incluidos ellos mismos), y que debido a esto pueden relacionarse con el propio futuro, parecerá un mero complemento a lo expuesto en el capítulo anterior.

Ya Aristóteles señaló que la voluntad humana se diferencia de la voluntad «sensible» de los demás animales por la conciencia que los seres humanos tienen del tiempo, es decir, por el hecho de que se relacionan con el propio futuro.[3] Sin duda, este factor es esencial, pero no es el único. Para constatarlo basta imaginar que los que dicen «yo» permanecieran adheridos a la situación en todo lo que hacen y apetecen a pesar de saber que en el futuro atravesarán por otras fases temporales. Condición necesaria para hablar de preocupación por sí mismo es que la voluntad no quede adherida a la situación, sino que conscientemente pueda ligarse a fines (especialmente a fines que en la situación no se puede percibir). Por su parte, esto es algo que parece posible tan sólo si la voluntad tiene por objeto algo que es considerado como bueno.

1

Así es que hay que aclarar primero qué significa dirigirse volitivamente a algo bueno.[4] En la relación de los que dicen «yo» consigo mismos, a las palabras «bueno» e «importante» les corresponde una significación tan esencial como a la palabra «yo». La explicación que daré en este capítulo de la palabra «bueno» representa sólo un primer paso y será ampliada en el capítulo IV.

3. *Del alma* III, 10, 433b5-10.

4. Una última observación sobre Heidegger en este contexto: él no emplea nunca la palabra «bueno» (o una equivalente).

Hobbes pensaba que podía definir la palabra «bueno» diciendo que sencillamente se refiere a lo que se quiere.[5] Lo encomiable de una definición como ésta consiste en que, de hecho, hay que evitar hablar de lo bueno como de algo independiente de una volición previa, como si hubiera valores en y para sí. Efectivamente, hay que definir «bueno» subjetivamente, en relación a la voluntad, pero no se puede evitar hacer, con Aristóteles, la diferencia entre dos tipos de volición: la volición sensible y la deliberativa (reflexiva). Aristóteles decía que la conducta de los restantes animales está determinada solamente por voliciones sensibles. Qué apetecen estaría inmediatamente motivado por la sensación de placer o dolor que experimentan en la situación en que se produce la acción. En cambio, los seres humanos, desde el momento en que pueden usar oraciones prácticas, cuentan con un segundo tipo de motivación. Pensemos en alguien que no actúa de cierta manera porque una sensación lo llevó a ello, sino porque se lo propuso, por un *propósito*. Sobre lo que uno se propone, se puede reflexionar. Al hacerlo uno se pregunta si el propósito es bueno, si es mejor que las alternativas. Dicho en términos generales, el objeto formal de la reflexión práctica es lo bueno/mejor. Este tipo de volición, que se desenvuelve en el ámbito de la reflexión, no se deja determinar por una sensación –por placer/dolor (lo agradable/desagradable)–, sino por una representación: la representación de que así está bien o es mejor. Por supuesto, puede decirse que también en este caso una sensación es lo que lleva a la acción, sólo que esta sensación es la que se tiene al pensar que algo es mejor.

Quisiera hacer algunas observaciones para aclarar lo anterior. *Primero*, es significativo que, a diferencia de «agradable», «bueno» se presente desde un comienzo en comparati-

5. Véase Th. Hobbes, *Leviatán*, capítulo 6.

vo y que esté relacionado con un superlativo («mejor», «lo mejor»). La razón es que en la reflexión práctica se está siempre ante una elección, en un campo de opciones con varias posibilidades sobre las que se reflexiona para determinar cuál es la mejor alternativa. *Segundo*, naturalmente también se puede decir que lo que hacen los demás animales normalmente es bueno para ellos, pero esto no es más que un hecho que un observador puede constatar. En su conciencia no hay ninguna referencia a lo bueno, sino (cuando menos así lo imaginamos) sólo una sensación. *Tercero*, al reflexionar siempre preguntamos por razones. Por eso se puede definir lo bueno (o, dicho más correctamente, lo mejor) como lo que *se prefiere por una razón*,[6] de modo que, para el que dice «yo», lo que considere bueno o mejor no está definido de una vez por todas. Así, pues, lo bueno (contrariamente a lo que pensaba Hobbes) tiene un componente inevitablemente objetivo. (Prescindo aquí de los sentidos de «bueno» que no se refieren al objeto de una acción, como ocurre en el juicio estético).[7] *Cuarto*, no podemos dar una respuesta general a la pregunta por el contenido de lo que se prefiere por una razón (al respecto, véase el capítulo IV). Una respuesta aproximada sería: lo conveniente para el que dice «yo», lo bueno prudencial, que incluye, obviamente, el bienestar futuro. El contraste entre lo que en este momento resulta agradable y lo bueno tomando en cuenta el futuro deriva de aquí («sería más agradable quedarse en cama, pero es mejor levantarse»). *Quinto*, con ayuda de ejemplos como éste podemos ver que no deberíamos interpretar la voluntad deliberativa como si de hecho se

6. Véase mis *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt, 1993, pág. 50 ss. [Traducción castellana: *Lecciones de ética*, Barcelona, Gedisa, 1997, pág. 50 ss.]

7. Acerca del concepto de lo bueno en general, véase ibíd., pág. 56, nota 8. [En la traducción: pág. 55, nota 8.]

reflexionara al querer algo en esta forma; sólo implica que se puede reflexionar. El aspirar a algo bueno incluye la *posibilidad* de deliberar sobre si lo que se quiere es bueno/mejor, de preguntar por razones. Por lo demás, la palabra «bueno» no necesita figurar explícitamente en un propósito.

En este contexto, lo más importante es darse cuenta de que la voluntad de los que dicen «yo» recién se independiza de la situación cuando algo que consideran como bueno puede motivarlos a actuar. Por consiguiente, se puede afirmar que gracias a la capacidad de relacionarse con lo bueno se logra en la acción lo que los términos singulares consiguen para el lenguaje en general: la independencia de la situación. Ambas cosas, los términos singulares y la relación con lo bueno (al proponerse algo y al reflexionar), son parte de la estructura del lenguaje proposicional. (En el capítulo III abordaré la estrecha conexión entre el uso práctico de «yo» y «bueno».)

2

El pensamiento instrumental es el más sencillo de los casos en que usamos el adjetivo «bueno» y reflexionamos sobre lo que sería mejor. Uno tiene un propósito, un fin, y reflexiona sobre la mejor manera –los medios– de realizarlo. Para aclarar qué significa el hecho de que los seres humanos se preocupan por su vida, ayuda imaginarse esta preocupación como un proceso gradual, como por lo demás efectivamente sucede en la infancia. Un niño no empieza preocupándose por su vida. Al comienzo sus afectos e intenciones están en relación a la situación en forma semejante a los de un animal de otra especie. Pero pronto aprende, por ejemplo, a construir algo, se percata de que puede proponerse algo y reflexionar sobre los medios para realizarlo. El pensamiento instrumental contiene una perspectiva a lo bueno desde dos ángulos. Primero: hay que reflexionar sobre el mejor

camino para alcanzar la meta. Segundo: hay que considerar la meta misma como algo bueno, es decir, como algo que se quiere alcanzar y que no motiva a través de sensaciones.

El niño comienza reflexionando instrumentalmente cuando juega, pero luego se amplía el campo de la reflexión instrumental y abarca el *como* de los propios estados futuros: la propia vida. Entonces el que dice «yo» no sólo se fija metas; el futuro aparece ante él como algo dado con lo cual *tiene que* relacionarse a la luz de fines. Su vida se le vuelve «fin último», tiene que preocuparse por ella. Tratándose de un ser capaz de reflexionar, este «tener que» es de carácter biológico. El adulto tiene que reflexionar sobre lo que debe hacer en vista de este fin que aparece ante él como dado, vale decir, sobre el curso de acción mejor *para él*. Pero esto implica –puesto que este fin está dado en forma indeterminada– que, aparte de los medios, el *como* de la vida pasa a ser objeto de reflexión: no sólo cómo sobrevivir, sino también cómo se quiere vivir la vida. Por lo tanto, tan pronto como uno se pone a reflexionar sobre la propia sobrevivencia, la vida se presenta como un campo de opciones. Nos preguntamos cómo conducirla del mejor modo posible. Aristóteles expresó esta idea diciendo que los demás animales hacen lo que hacen –no conscientemente, sino de hecho– en aras de su vida; pero que para los seres humanos, que conscientemente se preocupan de llevar una vida buena, el fin no es sencillamente la sobrevivencia, sino vivir bien, con independencia de lo que quiera entenderse por vivir bien.

Sin embargo, esto hace que la preocupación por el propio bienestar parezca demasiado global y unitaria. A los seres humanos no se les plantea sencillamente la pregunta por *el* bienestar. El paso de la lúdica y después también seria –aunque ocasional– acción instrumental a la preocupación por la propia vida, se produce con mayor riqueza de facetas y de manera más disgregada. En primer lugar, ya la mera construcción de una torre y muchas otras cosas que el niño y

luego el adulto son capaces de hacer, pueden convertirse en fines en sí mismos. En segundo lugar, la preocupación se refiere a todas las etapas de la vida. En tercer lugar, como uno se encuentra en el mismo mundo con otros que dicen «yo» y su bienestar puede parecernos más o menos importante, incluso volverse tan importante como el propio (eventualmente todavía más importante), entonces el bienestar de otros también puede convertirse en fin último para nosotros. Y, por último, están las actividades, asuntos y fines comunes, pero aquí me limito a mencionar estas complicaciones adicionales sólo al margen (las retomaré más adelante, página 96).

Diferencio de la siguiente manera las expresiones «fin en sí mismo» y «fin último». «Fin en sí mismo» se refiere a una *actividad*. Una actividad es un fin en sí mismo cuando no la realizamos para obtener algo (como medio), sino por ella misma. Por ejemplo, pasear o ver partidos de fútbol. En cambio, «fin último» se refiere a *algo*, a un ser. Uno considera algo un fin último cuando se preocupa por su existencia y bienestar. Normalmente me relaciono de esta manera con mi vida, pero también puedo relacionarme así con la vida de otros (incluida la de otros animales), o con la existencia de un objeto (por ejemplo, una obra de arte) o de un ser más complejo (por ejemplo, un Estado –la «madre patria»–, la humanidad, una especie en extinción).

No debiera pensarse que cuando el pensamiento instrumental ya no persigue tan sólo fines particulares, sino que la propia vida se vuelve fin, fin último para él, uno se relaciona unitariamente y, por así decir, masivamente con «la» vida buena. Más bien surge una multitud de fines en sí mismos y de fines últimos, que en conjunto determinan qué se considera como «bueno para sí mismo» y de qué depende que «a uno le vaya bien». Más adelante, en el capítulo V, me referiré al problema que se origina para un ser humano debido a que, por una parte, se interesa por diversas cosas y,

por otra, se relaciona consigo mismo –con su vida– en forma unitaria.

En el caso de muchas metas (o males) de las que uno se preocupa, uno mismo no puede hacer nada para lograr su realización (o para evitar los males). El éxito depende de la suerte. Por esta razón, en este caso es mejor hablar de una multitud de deseos que de una multitud de fines. Incluso si se trata de metas por las que uno puede hacer algo, el logro depende, cuando menos en parte, de la suerte. El punto de vista de la suerte y el punto de vista del fin surgen al mismo tiempo. Sólo para seres que persiguen fines y pueden hacer planes aparece como suerte lo que resulta necesario para alcanzar sus metas, pero que no pueden planificar ni hacer por sí mismos. En consecuencia, la tensión entre buena y mala suerte adquiere una significación fundamental para seres que se relacionan con lo bueno. (En el capítulo VI, volveré sobre esto en el marco de la religión.)

Esta es también la razón de que la palabra «preocupación» sea la adecuada. Pues en la preocupación de que nos vaya bien a mí y a los que son importantes para mí se dan dos cosas: por un lado, el motivo para hacer lo que se pueda en este sentido, por otro, la tensión entre el miedo de no tener suerte y la esperanza de tenerla. Esta duplicidad caracteriza la manera en que seres reflexivos se comportan respecto de la vida que tienen por delante.

3

Se denomina altruista una acción cuyo fin último no es el propio bienestar, sino el bienestar de otro. Aquí acechan dos posibles malentendidos. El primero consiste en negar el altruismo o en declararlo incomprensible; el segundo, en una confusión de dos conceptos de altruismo que se tendría que mantener separados.

Veamos el primer malentendido. Algunos encuentran curioso que exista algo así como el altruismo. Pero fácilmente podemos percatarnos de que una especie en que se da un egoísmo explícito debido al carácter deliberativo de su voluntad, no podría sobrevivir si no se diera al mismo tiempo la posibilidad de un altruismo. Las crías de esta especie no podrían desarrollarse si los padres, pongamos por caso, no tuvieran una conducta altruista. Instintos fundamentales como el de aferrarse a la vida y el amor a los hijos se han conservado en los seres humanos, pero transformados de tal modo por la estructura deliberativa de la voluntad que se basa en lo proposicional, que ahora, por ejemplo, se tiene la posibilidad de decidirse contra la continuación de la vida, y la conducta en beneficio de otros al igual que la conducta en beneficio de uno mismo tan sólo resultan posibles como preocupación por el correspondiente bienestar en cuanto fin. Los que dicen «yo» están forzados a querer explícitamente lo que hacen por su propio bienestar o por el bienestar de otros, vale decir, a realizarlo a la luz de fines. A esto se debe que tengamos aquí dos metas que apuntan en direcciones opuestas y que sea responsabilidad de los que dicen «yo» la medida en que se comportan en forma egoísta y la medida en que lo hacen en forma altruista y respecto de quién. Por lo tanto, egoísmo y altruismo surgen «al mismo tiempo». Tan pronto como un ser se convierte en egoísta –lo que sucede cuando actuar a la luz de fines llega a ser constitutivo para él–, se convierte también en un potencial altruista.

El segundo malentendido es consecuencia del uso que se ha hecho recientemente en la biología de la palabra «altruismo». Se denomina altruista toda conducta de un individuo, no importa de qué especie, si tiene repercusiones que no lo benefician a él, sino a otros individuos. Esta es una problemática importante, pero el ambiguo uso lingüístico puede (no tiene que) hacer que se pase por alto el hecho de que los

animales que no deliberan no pueden ser altruistas en el sentido corriente de la palabra, porque el altruismo es una forma intencional de actuar a la luz de fines. La forma y la medida en que los animales que no deliberan actúan de manera entre comillas «altruista» están definidas por el instinto, pero en el caso de los que dicen «yo» depende del margen de libertad característico de todo actuar deliberativo hasta qué punto convierten en fin el bienestar propio y el bienestar de otros.

Nietzsche sostiene en un aforismo (*Humano, demasiado humano,* I, § 57) que no se debería hablar de altruismo cuando una persona se sacrifica por otra o por alguna cosa, porque entonces satisface una inclinación propia, se trata de *su* meta. La falla de esta reflexión está en que precisamente se habla de altruismo cuando alguien convierte el bienestar de otro en *su* meta. ¿Podría objetarse, a la inversa, que el que se preocupa del bienestar de otro (o de una cosa) lo convierte en su propio bienestar? ¿Cómo hacerle justicia a lo sostenido en ambos argumentos sin negar que tiene sentido distinguir en la propia voluntad entre bienestar propio y ajeno? La manera de hacerlo consiste en distinguir dentro de la propia voluntad entre dos conceptos de bienestar propio. Una actuación es egoísta en la medida en que se dirige al propio bienestar, pero privado de los componentes que dependen del bienestar de otros. Esto puede sonar algo artificial; sin embargo, basta para evitar la confusión conceptual que los dos argumentos podrían producir.

Lo central para mí es que ahora puedo distinguir entre egoísmo y egocentricidad. Aun en el caso del que no sólo se interesa por su propio bienestar, se mantiene la estructura de la egocentricidad, ya que convierte el bienestar de otros en *su* fin. En la medida en que el bienestar de los otros es para él fin último, pasa a formar parte de lo que le importa, y se dan todos los concomitantes afectivos correspondientes: preocupación, compromiso, miedo, esperanza, etcéte-

ra. De aquí que haya dos maneras de tomar distancia de sí mismo y darse menos importancia. Primero: atribuirle menos importancia al propio bienestar que al bienestar de otros. Segundo: atribuirle menos importancia a toda la trama afectiva egocéntrica. Se puede entender el llamado a darse menos importancia tanto en el primer sentido como en el segundo. Pero particularmente este último es el que será relevante en la mística. La frase «no te des tanta importancia», entendida en el primer sentido, equivale a «no les des tanta importancia a tus preocupaciones egoístas en desmedro de las altruistas». Pero también puede leerse en el segundo sentido: mitigar todas las preocupaciones y pasiones, incluidas las altruistas. En este caso, lo interpelado no es el egoísmo de la persona, sino su egocentricidad. El grado en que se vive la autorreferencia que toda egocentricidad involucra, puede ser mayor o menor, y esto también depende de la propia libertad. Uno puede comportarse *respecto de* su egocentricidad y darle menos importancia al propio darse importancia.

¿Cómo debemos entender esto? ¿Qué puede motivar a alguien a no darle tanta importancia al propio darse importancia? Se puede preguntar: «¿no es exagerado que te des tanta importancia, como si tú y tus preocupaciones (egoístas y altruistas) fueran lo único que existe en el mundo?» El polo de contraste no es ahora la posibilidad de atribuirles importancia también a otros (de hacerles un lugar en las propias preocupaciones), sino el universo de centros del que hablé al comienzo de este capítulo. Ya no se trata de expandir el círculo de las propias preocupaciones, sino de tomar conciencia de lo pequeño que es, no importa lo grande que sea.

Los seres que deliberan pueden tomar distancia de tres maneras. La primera consiste en tomar distancia de las sensaciones inmediatas en consideración a fines y al propio futuro. Aprenden a contraponer la perspectiva de lo bueno a lo que resulta más agradable o desagradable en la situación:

a darles importancia a fines más que a sensaciones y al futuro más que al presente. Aquí se toma distancia en vista de los propios fines y luego del propio bienestar. La segunda consiste en tomar distancia del propio bienestar, dándoles también importancia a otros (o a otras cosas). La tercera consiste en tomar distancia de la propia egocentricidad. En este caso, los que dicen «yo» toman conciencia de su pequeñez y de la de sus preocupaciones en el universo. El primer distanciamiento es una necesidad para seres que deliberan, el segundo puede inculcarse en diferentes grados (no he tocado la cuestión de los motivos), el tercero es sólo una posibilidad que abordaré en los capítulos V y VI.

4

No es posible describir ninguna de estas tres maneras de tomar distancia sin usar la palabra «importante» además de la palabra «bueno». ¿Cómo se explica esto? No sólo hay contextos prácticos, sino también teóricos en que resulta imprescindible usarla. La razón es que las reflexiones, tanto en el ámbito teórico como en el práctico, no sólo discurren linealmente; además deben considerar la relevancia o el peso que le corresponde en el todo a un factor particular. En el ámbito teórico, por ejemplo, si se quiere describir adecuadamente una situación compleja pero unitaria (piénsese en un accidente de tránsito), no basta con hacer afirmaciones verdaderas; también hay que reflexionar sobre qué aspectos o factores son más o menos importantes para comprenderla. Análogamente, en una reflexión práctica tampoco basta decir que tales y cuales cosas que quiero son buenas para mí; la pregunta es más bien qué tan importantes son al interior del todo con el que tengo una relación volitiva. Obviamente en cuanto los que dicen «yo» se comportan deliberativamente, es decir, en cuanto la categoría «bueno» jue-

ga un papel para ellos, se encuentran frente a una totalidad de fines y deben reflexionar sobre la importancia relativa que estos fines, comparados unos con otros, tienen para ellos, y ésta es una relación que no se puede expresar solamente mediante la categoría «bueno/mejor». Si una cosa es para mí, en este sentido, más importante que otra, no significa que es mejor que la otra. «Bueno» por sí solo no abarca la relación con la totalidad de lo que se quiere. Ordenar diferentes fines de acuerdo a su importancia relativa es algo que resulta familiar por las listas de prioridad entre deseos, corrientes en la teoría de la elección racional. En el contexto de mi problemática, se ordena además los objetos de la voluntad en distintas dimensiones, de acuerdo a su importancia: el futuro respecto del presente, otros y otras cosas respecto de mí mismo.

Ahora bien, cuando en el tercer distanciamiento se pasa a una conciencia de lo insignificante que es el propio darse importancia, nos encontramos frente a un nuevo concepto de importancia/insignificancia práctica, pues tanto al darse importancia como al considerarse sin importancia se usa la palabra «importante» de un modo que difiere del normal en asuntos prácticos. Lo normal es que se indique *para quién* algo es importante o insignificante. El sentido de «x es importante para mí» o «x es para mí más importante que y» parece claro, ¿pero qué puede significar que me doy importancia o que tomo conciencia de mi insignificancia?

¿Tendrá sentido hablar, en asuntos prácticos, de importancia y falta de importancia sin añadir para quién? Hablar, como acabo de hacer, de la propia insignificancia ante el universo tendría sentido si uno se representara un «observador imparcial» como el que, desde Adam Smith, resulta familiar en la filosofía moral inglesa, es decir, un dios imaginario al que yo tendría que parecerle relativamente poco importante, habida cuenta de la infinidad de otros seres en el curso de los tiempos. En este caso, la palabra «im-

portante» se usaría en el sentido corriente que acabo de aclarar. Pero surge la pregunta de si esa falta de importancia en el universo no se daría exactamente igual sin semejante dios.

5

Otra reflexión puede ayudar a entender este uso de «importante» en que la palabra no tiene el sentido de «importante para». Los seres humanos se dan importancia y creen tener un «valor», 1) porque se consideran dignos de ser amados y apreciados, 2) porque creen que influyen en lo que ocurre en el mundo.

En un libro dedicado al tema del «reconocimiento»,[8] Tzvetan Todorov distingue entre el reconocimiento de la propia existencia por parte de otros, que al parecer ya en el primer año de vida es vitalmente necesario, y la necesidad que se forma más tarde de obtener reconocimiento por hacer algo bien. Existe el peligro de hacer un uso poco claro de la palabra «reconocimiento», debido a que no es posible reconocer a alguien sin más, sin dar a entender en calidad de *qué* (por ejemplo, como libre, como sujeto de derechos, etcétera). En el segundo sentido de Todorov, la referencia es clara: se reconoce a alguien como bueno, como un buen tal y tal. Aquí reconocer es apreciar. No es clara, en cambio, en el primer sentido. Todorov dice que se reconoce la *existencia* del niño (y después del adulto). Interpretado literalmente, esto significa que se advierte que el niño existe, pero sin duda Todorov no tiene en mente esta perogrullada.[9] (En

8. T. Todorov, *Abenteuer des Zusammenlebens*, Frankfurt, 1988, pág. 100. [Traducción castellana: *La vida en común*, Madrid, Taurus, 1995.]

9. Véase, sin embargo, más adelante, pág. 177 ss.

la tradición de Fichte, al que se debe que la palabra «reconocer» haya llegado a circular en la filosofía moderna, podría parecer atractivo hablar de un reconocimiento como yo, pero sin duda esto también es una perogrullada. Que los que dicen «yo» se reconocen mutuamente como seres que dicen «yo» es trivial.)

En mi opinión, el primer sentido de «reconocimiento» del que habla Todorov también debiera ser visto como una valoración, aunque de carácter subjetivo. Cuando una persona convierte en fin último el bienestar de otra (por ejemplo, una madre el bienestar de su bebé), lo normal es que el bienestar de la otra persona adquiera entre sus bienes un alto valor, una importancia decisiva para su propio bienestar. La madre le da a entender a su bebé que es importante para ella y el bebé entiende que no sólo es importante para ella, sino que es valioso, que es importante (sin «para»). El que es amado se considera digno de ser amado, algo que también parece pensar el que ama. «Eres importante para mí» implicaría un «eres importante».

La tesis de Todorov respalda las observaciones de René Spitz,[10] de acuerdo con las cuales la conciencia de ser amado –ser fin último e importante para otros– es vitalmente necesaria para los niños pequeños. Con esto podría enlazarse la hipótesis de que los niños necesitan experimentar que otros les dan importancia antes de que puedan decir «yo», porque de no ser así quizá se les haría demasiado difícil cargar con los lastres y vulnerabilidades que conlleva la egocentricidad. Al parecer, no pueden convertir su bienestar en fin último si nunca experimentaron que para otros valía la pena hacerlo. Según esto, los que dicen «yo» necesitarían 1) darse importancia para poder en absoluto darle

10. Véase R. Spitz, *«Nein und Ja». Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation*, Stuttgart, 1959. [Traducción castellana: *No y sí: sobre la génesis de la comunicación humana*, Buenos Aires, Hormé, 1960.]

importancia a algo y 2) la representación de que son importantes para otros para poder darse importancia a sí mismos. De la representación difusa de ser importante para otros surgiría la idea de *ser* importante (sin «para»), de ser valioso. Convertimos el hecho de ser reconocido en la sensación de ser digno de reconocimiento. La necesidad de confirmación del propio valor perdura toda la vida (quizá porque durante toda la vida se hace tan difícil soportar la egocentricidad) y ya en los primeros años se amplía como necesidad adicional de ser reconocido como bueno en lo que se hace. Es manifiesto que los que dicen »yo», para poder liberarse en sus voliciones de la dependencia de la situación, no sólo necesitan la palabra «bueno», sino también la palabra «importante», sobre todo en este curioso sentido de sentirse *importante* (de tener un sentido del propio valor). Durante toda la vida son insaciables en lo tocante a esta necesidad. Están hambrientos de recibir confirmaciones de que son dignos de amor y aprecio. Y en la sensación de ser importante las dos cosas se unen con la confirmación de sí mismo que proporciona la sensación de hacer cosas, de ser eficaz (que en el caso de los hambrientos de poder puede ser el aspecto dominante en su sensación de ser importantes).

Respecto de esta conciencia de la propia importancia, que se apoya en la significación que uno tiene en su pequeño círculo, un ser humano puede experimentar su falta de importancia ante el universo (ante los círculos cada vez más grandes que quedan fuera del alcance de la propia efectividad). Kant escribió al final de la *Crítica de la razón práctica* que la contemplación del «cielo estrellado» «aniquila en cierto modo mi importancia».

III

El decir «yo» en el ámbito práctico: autoactivación e imputabilidad

1

Lo que se consiguió aclarar en el capítulo anterior con ayuda de la palabra «bueno» no sería comprensible sin el nexo con un determinado uso de la palabra «yo». Aparte del uso de «yo» descrito en el capítulo I, hay también un matiz práctico especial sin el que no podemos imaginar la vida humana. Con la mayor claridad, se expresa en la frase «depende de mí». Hasta donde sé, en la teoría analítica del «yo» apenas se le ha prestado atención a este matiz en el marco de una explicación del uso de la palabra «yo». Tyler Burge y Sydney Shoemaker llaman la atención sobre el hecho de que sólo partiendo de la perspectiva yoica pueden entenderse la reflexión y los cambios del propio pensamiento y de la propia forma de actuar que se producen en virtud de razones.[1] Bur-

1. S. Shoemaker, «On knowing one's own mind», *Philosophical Perspectives 2* (1988), págs. 183-209, impreso en S. Shoemaker, *The First-*

ge escribe: «the first-person-concept fixes the locus of responsibility» (pág. 253).

Se puede explicar de la siguiente manera lo que se quiere decir con *locus of responsibility*. Otros pueden preguntarme –también puedo hacerlo yo– por las razones que tengo para opinar o hacer algo. Pueden darme a entender –lo mismo que yo– que no estuvo bien actuar como lo hice, que ciertas razones indican que debí actuar de otro modo. La posibilidad de ser interpelado de esta manera se basa en lo que intenté mostrar en el capítulo anterior: en que los que dicen «yo» pueden reflexionar y actuar en vista de lo bueno. Ahora bien, Burge defiende la tesis de que somos interpelados *en tanto* decimos «yo» cuando se nos interpela de esta manera. Por esto el *locus of responsibility* no es algo dentro de mí, «el yo», sino que yo mismo soy este *locus*. ¿Cómo se entiende esto?

En el capítulo anterior desarrollé las temáticas de la reflexión y de la motivación por lo bueno partiendo de la estructura del lenguaje proposicional, sin tomar en cuenta el decir «yo». Pero lo que ahora interesa es ver con claridad que la reflexión y la referencia a razones no pueden ser un acontecimiento anónimo (Burge: «*a mere going on*», pág. 251), sino una actividad con «yo» como sujeto gramatical. Es cierto que también de otro puedo decir que reflexiona, pero en este caso no me refiero a algo que sucede en él. La reflexión del otro sólo puede producirse, si *él* mismo se puede decir «*yo* reflexiono». Así es que sólo podemos hablar de aquella forma en tercera (y también en segunda) persona, porque podemos hablar de este modo en primera persona. En el capítulo 1 vimos que es posible hacer referencia al mismo ser

---

Person Perspective and other Essays, Cambridge Univ. Press, 1996, págs. 25-49. T. Burge, «Reason and the first Person», en C. Wright y otros (comps.), *Knowing our own Minds*, Oxford, 1998.

mediante términos singulares que pertenecen a diferentes «perspectivas» (pág. 27 s.). Por esta razón, también puedo decir «E. T. reflexiona» o «este hombre reflexiona»; sin embargo, si la tesis de Burge es correcta, esto es secundario: cuando alguien reflexiona lo hace desde la perspectiva yoica. Pero esto es ambiguo. En el capítulo 1 hablé de una clase de predicados que me corresponden desde la perspectiva yoica (pág. 27): los predicados que se refieren a estados internos. Sin embargo, cuando pienso o reflexiono, el pensamiento y la reflexión no sólo me corresponden, no se trata meramente de estados internos, no es que los encuentre en mí, sino que soy yo el que piensa y reflexiona, yo soy el que actúa, *the agent*, como dicen Burge y Shoemaker.

A primera vista, esto parece fenomenológicamente correcto. Pero ahora debemos preguntarnos 1) cómo se relaciona con el significado de la palabra «yo» que vimos al tratar el problema de la referencia y 2) qué alcance tiene la tesis de lo «yoico» de la acción, qué actividades abarca.

En cuanto a lo primero, el núcleo de la explicación del uso de «yo» que di en el capítulo 1 era el siguiente. Cuando uno no hace referencia a sí mismo en determinado sentido, sino que sencillamente hace referencia a sí mismo, tiene que usar la palabra «yo» (pág. 26). ¿Pero cuál es el significado de este «sí mismo»? ¿Cómo figuro ante mí en tanto yo mismo? Evidentemente como el que habla o piensa (véase más arriba, pág. 30). (Burge: *the referent is the author of the thought*, pág. 245.) Y esto implica una actividad. Ahora bien, en el capítulo 1 señalé que todo lo dicho o pensado de naturaleza proposicional supone la conciencia de un margen de juego (que se examina luego en la reflexión), el margen de juego que corresponde a esa posibilidad de reaccionar así o asá implícita en las tomas de posición sí/no. Esta posibilidad y las tomas de posición son un «*yo* puedo», «*yo* tomo posición», «*yo* juzgo». Así es que cabe decir que tener conciencia de sí mismo significa tener conciencia de sí mismo como per-

sona que piensa en el margen de juego de las tomas de posición.

Mientras se describa esto exclusivamente de esta manera, tiene que parecer impreciso. Antes de averiguar si existe un criterio que permita comprender con mayor exactitud este «yo puedo», paso al segundo punto. ¿La actividad «yoica» abarca sólo el pensamiento, la toma de posición y la reflexión? Así como no podemos imaginar el pensamiento y la reflexión como un acontecimiento anónimo, al parecer tampoco la mayoría de las acciones humanas.

2

Por consiguiente, tenemos que abordar el tema de la acción humana y ver cómo podemos entenderlo. ¿En qué piensan Shoemaker y Burge cuando hablan de *agency*? Se puede partir del contraste entre dos tipos de oración: «hago esto y lo otro» y «me encuentro en tal y cual estado interno». Se trata manifiestamente de una diferencia entre actividad y pasividad. ¿Qué caracteriza al primer tipo de oración? A menudo se dice que un acontecimiento es una actividad –una acción– cuando está determinado por una intención. Pero la palabra «intención» aún es demasiado vaga. En el caso de otros animales, también hablamos de acción cuando suponemos que una intención determina lo que ocurre (por ejemplo, decimos «el gato saltó al árbol; tiene la intención de escapar del perro»). El uso de «activo» en el amplio sentido que nos lleva a hablar de acción y a utilizar el vocabulario de la acción también en el caso de los restantes animales, no conduce al contraste entre «activo» y «pasivo» que interesa aquí. Esta indeterminación puede evitarse hablando de «propósito» en vez de hablar de «intención». Ya nos topamos con este concepto en el capítulo anterior (pág. 38). Sólo un ser que dice «yo» puede tener un propósito. Tener un

propósito significa dirigirse a algo bueno, a un fin, y lo irreductiblemente proposicional de una acción determinada por un propósito se muestra en que uno también puede poner en cuestión todo lo que se propone, reflexionando sobre si es bueno (pág. 39).

Ahora bien, en toda actividad determinada por un propósito se puede distinguir entre intentar y lograr.[2] Siempre que una actividad está en relación con un fin, esto significa que el que actúa intenta alcanzar el fin, pero puede ser que no logre lo que se propone. La actividad humana está en general tan ampliamente determinada por la relación con un fin, que la tensión entre intentar y lograr atraviesa casi todo lo que, en el caso de los seres humanos, se denomina acciones (a excepción sólo de actividades como nadar y pasear, que tienen el fin en sí mismas). De ser correcto que la tensión entre intentar y lograr está relacionada con el fin de las acciones, solamente sería lícito hablar de algo análogo a «intentar» en el caso de los otros animales. Lograr lo que me propongo depende siempre de factores que no están en mi poder, pero también de mí. Por eso decimos que depende (también) de mí lograrlo.

«Depende de mí» es una expresión «yoica» con que se hace referencia a un «yo puedo» de una manera que remite a algo irreductiblemente práctico. ¿En qué consiste? A menudo se comete el error de examinar esta frase y la oración estrechamente relacionada con ella «habría podido actuar de otro modo» tan sólo en el marco del problema de la libertad en el sentido de imputabilidad (del que me ocuparé más adelante). Ambas expresiones tienen un alcance mucho mayor porque pueden ser aplicadas a todas las acciones ligadas a un fin, a un propósito y, por lo tanto, a todas las acciones que admiten la diferencia entre intentar y lograr.

2. Acerca de la pareja conceptual intentar-lograr, véase S. Hampshire, *Thought and Action*, Londres, 1959, pág. 107 ss.

¿Qué significa «depende de mí»? ¿De qué en mí depende que alcance la meta? Piénsese, por ejemplo, en un atleta. Se ha propuesto ganar; ésta es su meta. Los espectadores lo animan. Le gritan: «¡adelante! ¡Tú puedes!», y él mismo se da ánimos: «si realmente lo quiero, lo lograré. Depende sólo de mí». O alguien quiere dibujar un círculo perfecto. También tiene una meta y el propósito de alcanzarla: la meta de dibujar el círculo tan perfectamente como sea posible, y también puede decirse: «¡atención! ¡Concéntrate! ¡Depende de tí que te salga bien!»

¿Qué significa esto? A raíz de estos y otros ejemplos podemos ver que tan pronto como se actúa conforme a un propósito en vista de algo bueno, no sólo se subordina al fin lo que hay en el entorno, reflexionando sobre lo que puede servir de medio para alcanzarlo; también hay que subordinar los propios estados internos a la acción en pos del fin, y someterlos a control en la medida en que se oponen a la meta. Según esto, la vida interior de un ser que tiene la posibilidad de dejarse determinar por el propósito de alcanzar una meta, se articula en activa y pasiva. Por un lado, me esfuerzo, me concentro, etcétera; por el otro, están las sensaciones que se oponen a ello y que debo someter a control: la pereza, la pasividad interior. Estos son los elementos motivacionales sensibles de Aristóteles (pág. 38), y lo que se opone a ellos, como él mismo advirtiera, es la visión de algo bueno, el propósito. Pero Aristóteles no destacó el aspecto del intentar y por eso también pasó por alto el momento «yoico».

En todo caso, ahora es claro que el contraste entre lo activo y lo pasivo que aquí interesa no es tan sólo materia de una descripción psicológica, sino que se da en la acción y para el propio agente. No sólo los estados internos que el agente sencillamente «tiene» constituyen lo pasivo, sino también aquellos estados que experimenta como factores que se oponen a su actividad. El agente está en una lucha con su lado pasivo, y cuando es derrotado –como, por ejemplo, el fumador que se ha propuesto dejar el cigarro o alguien que

no consigue controlar su rabia o el atleta que sencillamente «ya no puede más»– se suele decir en muchos idiomas: «era más fuerte que yo».

Puesto que [ello]* puede ser más fuerte que yo, lo pasivo es también activo en un cierto sentido, pero precisamente no se trata de una actividad *mía*. El sentido que las expresiones «yo» y «ello» tienen aquí es semejante al que tienen las expresiones «el yo» y «el ello» en Freud, sólo que Freud convirtió lo «yoico» de la actividad en una instancia interior: «el yo» dentro de mí. Por medio de este contraste podemos comprender por qué es tan importante atenerse al modo corriente de hablar en las lenguas humanas: «depende de mí», el interpelado soy *yo*. Al hablar de una instancia en el aparato psíquico –el yo dentro de mí–, expulso de mí el *locus of responsibility*. Cuando se me hace responsable de algo o yo mismo me hago responsable por ello, el responsable sólo puedo ser yo mismo: no hay delegación posible, ni al presunto *el* yo ni a ninguna otra cosa dentro de mí. Así es como por medio del contraste con el modo freudiano de hablar comprendemos qué significa ser interpelado en tanto yo.

Pero no es claro todavía qué es lo interpelado con «depende de mí». Sin duda, mi voluntad. Sin embargo, esto sigue siendo demasiado vago. Algunos de los autores que han participado en el debate sobre la libertad de la voluntad definen «puedo (hacer esto y lo otro)» diciendo «"puedo" significa "lo hago, si quiero"»,[3] a lo cual replican otros que de este modo lo único que han logrado es definir la libertad de ac-

* En el original, el pronombre impersonal «ello» (*es*) es el sujeto de la oración «era más fuerte que yo» (*«es war stärker als ich»*), pues en alemán no hay sujeto tácito. Como se sabe, Freud tuvo en cuenta esa peculiaridad gramatical del alemán al designar con el pronombre neutro uno de los conceptos centrales de la segunda tópica («el ello», «das Es»). También Tugendhat aprovecha aquí esta circunstancia gramatical. [*N. del T.*]

3. Aparte de Hume, clásico es el capítulo «Free Will», en G. E. Moore, *Ethics*, Londres, 1912.

ción, no la libertad de la voluntad. Estos últimos son los que suelen defender una libertad absoluta, no causal,[4] una idea desacertada de la que se echa mano una y otra vez sólo porque no se ha conseguido pensar juntos de manera convincente el fenómeno de la libertad y nuestra creencia de que todo acontecimiento tiene una causa. Pero de lo que he desarrollado antes se desprende con toda claridad, sin implicar nada no causal, que no sólo se debe hablar de libertad de acción, como pensaban los seguidores de Hume, sino también de libertad de la voluntad: el atleta, el dibujante, el fumador, etcétera, diciéndose «depende de mí» no tan sólo se animan a querer, sino a querer con más fuerza. Cuando el lado activo lucha con el lado pasivo y perezoso, no se produce únicamente un margen de juego para hacer esto y aquello (esta diferencia no juega al comienzo ningún papel; véase más adelante, pág. 64), sino también para querer más o menos lo que se hace. Todo querer un fin puede ser más fuerte o más débil, ya que al dirigirse a algo bueno se está siempre enfrentado a la propia pasividad. De modo que, en realidad, «puedo» no se refiere solamente a la acción, sino también a la voluntad. Precisamente con relación a ella uno se dice «depende de mí». Me experimento a mí mismo, el que quiere, como capaz de querer con más o menos intensidad. Pero si no se puede decir «yo», no es posible experimentar este «más o menos» y ni siquiera existe, pues la gradación que admite la voluntad depende de la determinación con que el agente se encamina hacia la meta, con que persevera en su propósito. Esto no significa, naturalmente, que aquí entremos a un ámbito no causal. Al esforzarme y concentrarme topo con un límite. El grado que pueden alcanzar el esfuerzo y la concentración está causalmente determinado, pero sólo yo puedo averiguar dónde se encuentra el límite. Esto

4. Véase, por ejemplo, A. Campbell, «Is Freedom a Pseudo-Problem?», en *Mind* 60 (1951), págs. 446-465.

es así al punto que dicho límite no consiste en una magnitud fija: se trata de un espacio en que oscila el que se esfuerza y, desde luego, solamente cuando se esfuerza («oscila»: una vez le resulta el salto al atleta que practica con la pértiga, otra vez no). Por lo tanto, el «más o menos», aun estando fisiológicamente condicionado, atañe a la voluntad misma, y sin el que quiere y puede decirse «tengo que poder, depende de mí», desaparecería completamente.

3

Hasta ahora deliberadamente no he tocado el tema de la reflexión. Era necesario aclarar primero todo el ámbito de las acciones que cabe designar como acciones yoicas. Hemos conocido una serie de rasgos que caracterizan a estas acciones yoicas y que están analíticamente interrelacionados. 1) Una acción yoica es guiada por un propósito (por un «me propongo x»), y el propósito apunta a algo bueno, un fin, una meta. 2) La distinción entre intentar y lograr se aplica a todas las acciones yoicas. 3) En todas ellas se da el contraste entre actividad y pasividad, la necesidad de un autocontrol, aunque en algunos casos más visiblemente que en otros. 4) Debido a esto la voluntad implícita en el propósito puede ser más o menos fuerte. 5) El imperativo correspondiente –«¡haz un esfuerzo!»– se dirige siempre a *mí*, vale decir, a alguien que, diciendo «yo», puede tensar la propia voluntad de tal modo que la expresión «depende (también) de mí» equivalga a «el logro de la meta depende (también) de la fuerza con que la quiero, del grado en que someta a control lo pasivo en mí».

¿Cómo se relaciona la reflexión con las actividades yoicas? ¿Está presente en toda actividad yoica o sencillamente es una actividad yoica más?

Por supuesto, el que dice «yo» puede reflexionar en vez de insistir en cualquier propósito. Cuando tenemos un pro-

pósito nos dirigimos a algo bueno; al reflexionar nos preguntamos qué es lo mejor en vista de las razones con que contamos. Bajo este aspecto, propósito y reflexión forman parte de la misma estructura (véase al respecto la concepción de Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, III, 5). Pero mientras nos dirigimos a algo bueno no lo problematizamos. Sería un mal atleta el que cuestionara su meta durante la carrera. Por otro lado, toda actividad yoica incluye una reflexión sobre los mejores medios (exteriores e interiores). El atleta, por ejemplo, reflexiona durante la carrera sobre la mejor manera de usar sus reservas físicas. La reflexión aquí no es una acción aparte. Cuando se dice que alguien actúa reflexivamente, el momento de la reflexión es adverbial.

Cuando la reflexión es una acción interna realizada por uno, entra en la categoría de las acciones yoicas y, en consecuencia, también valen para ella los cinco rasgos de estas acciones que enumeré recién. El que, no obstante, en cierta forma le corresponda un lugar de excepción, se debe a que lo bueno que le incumbe –la meta que persigue– es problematizar lo bueno de una meta, preguntando por las razones que hablan a favor o en contra de considerarla como buena. Esto significará en concreto diferentes cosas, dependiendo de qué tipo sea lo bueno, cuestión que abordaré en el capítulo siguiente. Aquí interesa solamente que la reflexión también es una actividad yoica dirigida a una meta. Lo bueno en su caso es determinar qué es mejor y lo mejor en el caso de otras metas. Por lo tanto, su meta es relacionarse de este modo con otras metas (con la opinión de que son buenas y mejores).

Ahora bien, parece que la reflexión tiene especial importancia para la libertad humana entendida en el sentido de imputabilidad.* Cuando preguntamos si a una persona se le

* Una persona es «imputable», si es responsable de lo que hace. [*N. del T.*]

puede imputar lo que hizo, preguntamos si era capaz de reflexionar. ¿Hubo razones que determinaron su acción o pudo haberlas, o actuó la persona bajo coacción, no libremente?[5] Desde este punto de vista, el *locus of responsibility* se define por la capacidad de ejercer la particular actividad yoica que es la reflexión. Las expresiones «depende de mí» y «habría podido actuar de otro modo» están vinculadas con la posibilidad de elegir de otra forma y la elección de que se trata se hace en una reflexión. Por otra parte, la fórmula «habría podido actuar de otro modo (mejor)», considerada generalmente como la fórmula estándar para definir la imputabilidad, se aplica a todas las demás actividades yoicas. El que se da ánimos se dice «puedes hacerlo de otra manera (mejor)». Por ello es posible hacerse reproches en cualquier actividad yoica y no tan sólo a propósito de la reflexión. Podemos decirnos «actuaste sin reflexionar», pero también «no te concentraste lo suficiente en la meta, no te controlaste lo bastante». Por lo cual también el afecto posterior es en el caso general el mismo que en el caso particular: hacerse reproches, enojarse con uno mismo (y cuando las acciones además son importantes para otros, también ellos pueden enojarse), lamentarse («¡pero como pude!»), avergonzarse.

¿Cómo se entiende entonces que no se hable de imputabilidad en el caso de las otras actividades yoicas? ¿Y cómo es que no se toma en cuenta el amplio campo de las actividades yoicas en el debate corriente sobre libertad humana e imputabilidad, cuando se discuten la frase «depende de él/de mí» y la oración «habría podido actuar de otro modo»? Una respuesta preliminar a esta segunda pregunta es que el debate sobre el problema de la imputabilidad suele concen-

5. Véase mi artículo «El concepto de libre albedrío» en *Ser-Verdad-Acción*, Barcelona, Gedisa, 1998. También P. Bieri, *Das Handwerk der Freiheit* [*El oficio de la libertad*], Múnich, 2001.

trarse en la moral y el derecho penal. En la discusión inglesa es común hablar lisa y llanamente de *moral responsibility*. Pero esta limitación es un error. Una persona actúa en forma imputable (y no compulsivamente) cuando es capaz de orientarse por su propio bienestar (el bien «prudencial»). En el próximo capítulo abordaré la cuestión de cómo lo bueno moral se inscribe en lo prudencialmente bueno. Aquí basta con advertir que en la moral y en el derecho penal la persona es imputable si es capaz de actuar conforme a lo que considera bueno o malo para sí misma.[6]

Por consiguiente, a uno se le pueden imputar las propias acciones sólo si es capaz de reflexionar prudencialmente. Pero si la reflexión no es más que una actividad entre otras, que podemos ejercer mejor o peor y que incluye la posibilidad de alentarse y hacerse reproches, ¿por qué se habla de imputabilidad tan sólo en su caso? La razón es que al hablar de imputabilidad se supone que una persona *eligió* una cosa en vez de otra –una meta y no otra–, mientras que lo que uno exige de sí mismo al realizar otras actividades yoicas no es algo que está en oposición a otra cosa, sino el *modo* de relacionarse con *una* meta: no elegir este bien (o evitarlo), sino dirigirse con más energía a lo bueno que se persigue.

Bien mirado, el reproche que alguien se hace por no haber reflexionado (o no haberlo hecho suficientemente bien)

6. Véase el artículo citado en la nota 5, pág. 226: «Los puntos de vista de la moral y del derecho son para el individuo factores adicionales que ve como buenos o malos para él y que igualmente puede tener o no tener en cuenta en sus reflexiones como todos los demás factores de la situación buenos o malos para él. Si un individuo se identifica con una norma moral o legal significa que lo que en ella se caracteriza como bueno en sí o para la sociedad, también es visto por él de una u otra manera como bueno para él mismo. En cambio, si no se identifica con esa norma, tiene que tener en cuenta que la violación de ella está vinculada con un castigo y que va a tener que incluir ese castigo en sus reflexiones como otro posible mal –si es que le son imputables sus propias acciones.»

se refiere precisamente al rasgo que la reflexión tiene en común con las demás actividades yoicas, a saber, que puede dirigirse con más o menos energía a lo bueno de su incumbencia (reflexionar sobre qué es lo mejor). «Deberías haber puesto más atención», se reprocha uno. «Deberías haber sopesado mejor los factores de la situación que son relevantes para tu bienestar». Lo central en el autorreproche no puede ser el hecho de el haber elegido A y no B, ya que sólo es posible reprocharse deficiencias de la propia actividad; sin embargo, la actividad en este caso es un proceso destinado a elegir lo mejor en vez de lo peor. Los otros le reprochan a uno –en un proceso penal, siempre; la mayor parte de las veces cuando se es objeto de censura moral– el haber elegido lo incorrecto; pero uno mismo sólo *puede* reprocharse no haber sopesado bien las cosas, con independencia de si, debido a ello, salió perjudicado el propio bienestar prudencial o, en especial, lo que exigen el derecho o la moral.

De manera que si uno se atiene a las expresiones «depende de mí» y «habría podido actuar de otro modo» –los criterios corrientes para identificar el fenómeno de la libertad de la voluntad–, resulta que el fenómeno es más amplio de lo que se piensa y que el punto clave no se encuentra donde se acostumbra a verlo. La capacidad de reflexionar, constitutiva de la imputabilidad, es meramente una forma de libertad de la voluntad. La característica distintiva de la libertad de la voluntad no es el fenómeno de la elección (tampoco el de la elección reflexiva), sino el hecho de que los que dicen «yo» pueden dirigirse a algo bueno con más o menos energía. Esenciales para este fenómeno son tanto la relación con algo bueno como el hecho de que el esfuerzo del que dice «yo» al dirigirse a algo bueno únicamente es posible *en tanto* dice «yo». Diciéndose «depende de mí», se enfrenta a sí mismo. Y el mismo enfrentamiento consigo mismo se produce en el autorreproche («habría podido esforzarme más»).

4

Hasta el momento sólo he mencionado la segunda formulación estándar: «habría podido actuar de otro modo». ¿Cómo hay que entenderla exactamente? En el debate corriente, se discute si el poder al que se refiere es de carácter condicional («iffy»,[7] como dijo Austin). Los que argumentan a favor de una libertad no causal piensan que no es condicional. Pero sin duda lo es, y la pregunta que corresponde no puede ser si implica una condición, sino únicamente cómo debemos entenderla. El uso ampliado de la expresión «depende de mí» ayuda también a comprender mejor este problema. En el caso de la imputabilidad, la adición de un antecedente hipotético conduce a la explicación siguiente. «Habría podido elegir de otro modo (mejor)» equivale a «si hubiese reflexionado, habría elegido de otro modo (mejor)». Y aplicando esta explicación a todas las actividades yoicas, se obtiene una proposición como ésta: «si me hubiese esforzado más, habría logrado un mejor resultado».

Me parece que ambas formulaciones son un tanto insatisfactorias, porque el antecedente de la proposición condicional queda demasiado abierto. ¿De qué depende –nos preguntamos– que reflexione o que me esfuerce? ¿No sería del todo natural responder: en cualquier caso, en parte de *si* conseguí alentarme y de *si* antes, en situaciones análogas, me hice reproches? En el aliento y en el reproche hay un momento afectivo-valorativo, y al parecer sin este momento valorativo y afectivo la motivación necesaria para alcanzar una meta no podría producirse. En el capítulo II señalé lo sorprendente que es que los seres humanos no sólo puedan ser motivados por sensaciones, sino también por la mera representación de que algo es bueno (pág. 38). Es, pues, muy

7. «Are *cans* constitutionally iffy» es la primera oración del artículo de Austin «Ifs and Cans», en *Philosophical Papers*, Oxford, 1961.

posible que la motivación de que hablamos tenga que ser codeterminada por afectos adecuados. Tendríamos que concebir además el momento afectivo valorativo como intersubjetivamente respaldado. Una madre, por ejemplo, despierta a su hijo: «tienes que ir a la escuela; sería bueno (!) que te levantaras». Primero habla con mucho amor, pero después de un rato el tono se vuelve hosco, y más tarde internalizamos tanto la valoración positiva como la negativa.

Pienso que estos afectos positivos y negativos tienen que ser integrados en el antecedente de la proposición condicional, si no ha de quedar en el aire. Sin duda, *si* me concentro, me esforzaré más, ¿pero qué hará que me concentre? O bien: si hubiese reflexionado, no me habría pasado esto; me enfada terriblemente no haber reflexionado; ¿pero por qué no lo hice? Probablemente porque no me pareció tan importante, y esto, por su parte, se debió a que me faltaba la base afectiva. Pero como ahora me da rabia, probablemente reflexionaré la próxima vez.

Esta última idea causó indignación cuando Moritz Schlick la expresó hace setenta años. Así se vería la atribución de responsabilidad «sólo desde el punto de vista de la utilidad para el comportamiento futuro».[8] No sé si la objeción alcanza a Schlick. En todo caso, mi concepción no es que las repercusiones del reproche y del afecto sobre el comportamiento futuro deban reemplazar a la libertad de la voluntad, sino que la posibilidad de que la libertad del que dice «yo» sea interpelada afectivamente es un componente de esta misma libertad. Que por lo común no se vea así las cosas, se debe

8. Esto es lo que dice U. Pothast en su libro *Seminar: Freies Handeln und Determinismus* [*Seminario: acción libre y determinismo*], Frankfurt, 1987, pág. 138. El volumen contiene también el capítulo de Schlick relevante en este contexto, que fue tomado del libro *Fragen der Ethik* [*Cuestiones de la ética*], Viena, 1930. Contra Schlick, véase también el artículo de Campbell, citado en la pág. 60, nota 4.

al aislamiento artificial de un fenómeno aparentemente puro de la voluntad, un concepto que sólo pudo parecer aceptable debido a que se abordó el problema de la imputabilidad ante todo en el marco de la moral y del derecho penal, y no en un marco prudencial. A raíz de esto se piensa que la censura moral y el castigo suponen que la acción posee la propiedad de ser «digna de censura moral» (*moral blameworthiness*, Campbell, ibíd.) o «digna de castigo», y que el castigo es la reacción que corresponde a esa propiedad. El malhechor lo «merecería».

Es evidente que semejante construcción no es acertada en el caso del autorreproche prudencial. A nadie se le ocurriría pensar que no es justo que alguien se haga un reproche porque su acción era efecto de causas previas. Que «merece» el reproche y el afecto sólo significa que el afecto engrana (como una rueda engrana en otra), y esto ocurre si la acción era una de las que pueden ser modificadas por tal reacción. Esta es la razón de que la reacción afectiva pertenezca a toda la proposición condicional. Si se trataba de una acción compulsiva, sería irracional hacerse reproches, pues entonces el reproche valorativo y el afecto correspondiente no hacen efecto. El poder «yoico» y el enojo están vinculados, pero no porque me «merezca» el enojo, sino porque este afecto es uno de los factores de los que depende el poder «yoico». El caso es el mismo cuando una persona le hace reproches a otra, como la madre al hijo en el ejemplo anterior. Sigue siendo igual, por lo que se refiere a la imputabilidad (dejo a un lado aquí la cuestión de la autonomía), cuando la madre se enoja por la mala conducta moral del hijo. Y ni siquiera cambia a este respecto cuando lo golpea. Tan sólo cambia cuando la capacidad de controlarse a sí mismo no existe o todavía no existe, o cuando es menor de lo que supone el que reacciona enojándose o castigando. Esto tiene consecuencias importantes para una adecuada comprensión de la educación y del derecho penal. Pero el que la reacción afec-

tiva o el castigo sean injustos (por inadecuados) cuando la imputabilidad es menor, confirma una vez más que la posibilidad de ser interpelado por estas reacciones pertenece a la imputabilidad misma y debido a esto es acertado incluir dichas reacciones en el antecedente de la proposición condicional. Sólo si las incluimos, resulta posible proteger de reacciones inadecuadas a la imputabilidad disminuida.

El no ver así las cosas se debe a una mala comprensión, primero, de la libertad de la voluntad y, segundo, del castigo. Lo primero es consecuencia de la abstracta formulación del antecedente de la proposición condicional («él habría actuado de otra manera, si hubiese querido de otro modo»). Esta formulación no es falsa, pero cuando no se sabe cómo completar el antecedente, puede surgir la idea de que la voluntad se mueve en un espacio libre de motivación. En cuanto a lo segundo, en el discurso acerca de acciones «dignas de castigo» todavía resuena la anticuada representación del castigo como retribución. Esta es la representación del castigo que, en opinión de algunos, debe ser justificada mediante la idea de «mérito moral». Pero la palabra «mérito» puede ser entendida así o asá. En la concepción tradicional designa una propiedad del malhechor a la que el «merecido castigo» debe corresponder de alguna manera metafísica. En la concepción que me parece correcta, sencillamente significa que tiene sentido reaccionar con reproche, afecto y castigo al comportamiento, porque pueden hacer efecto en él.

En el contexto de mi problemática, lo importante era solamente que apenas cabe imaginar la capacidad «yoica» independientemente de reacciones afectivas, sean propias o ajenas. Antes de este excurso sobre el sentido de «habría podido actuar de otro modo», había llegado al punto de que el que dice «yo» se enfrenta consigo mismo en aquellas de sus reacciones afectivas que se refieren a sí mismo (pág. 65). El punto de partida, al principio del capítulo, había sido el resultado del primer capítulo de que con «yo» el hablante

hace referencia a sí mismo. Quedó un tanto indeterminado a qué apunta este «yo mismo». Dije al comienzo: al que habla, al que piensa, al que juzga, al que se ve situado en el margen de juego de la reflexión (pág. 55). Pero entretanto ha cambiado la escena debido a la ampliación del uso de «depende de mí». Ahora resulta más plausible ver el centro de este «yo mismo» en el matiz de «mí» que se expresa en la frase «depende de mí», sin duda porque aquí me enfrento a mí mismo. El que dice «yo» se enfrenta a sí mismo en otro sentido cuando se enfrenta a su vida. Abordaré este tema en el capítulo V. El enfrentamiento consigo mismo que nos incumbe ahora es la interpelación, el llamado que me hago a mí mismo en términos afectivos, diciéndome «depende de mí». Esta autoactivación (siempre en vista de un fin, de algo bueno) tiene la forma de un imperativo. Podría pensarse que no importa si lo expresan otros o yo mismo. Pero cuando viene de otros tan sólo puede causar efecto, si puedo aceptarlo e interpelarme yo mismo con él. Una actividad yoica únicamente puede ser comprendida como objeto de una autointerpelación en un imperativo dirigido a sí mismo.

5

La capacidad de autoactivarse trae una complicación y una carga adicionales para la egocentricidad de los que dicen «yo». Ya en la infancia oyen constantemente –y aprenden a decírselo a sí mismos– cuánto depende de ellos: dependía de ti no cometer estas faltas, si hubieras puesto más atención, tienes que esforzarte más, es tu/mi culpa, etcétera. Y suponiendo que el niño es capaz de entender que todo esto depende de él, es estimulado, se le dan ánimos, pero por la misma razón, cuando no cumple con las expectativas, su conducta se vuelve objeto de disgusto y reprimenda. Permanentemente nos decimos unos a otros, verbalmente o en

otra forma, «esto lo hiciste bien/mal», y debemos aprender a no hacerlo o cuando menos a contener la rabia, pero igual seguimos comportándonos como antes con nosotros mismos, y cuando ocurre que entre dos personas las cosas no marchan como esperaban, no es extraño que se atribuyan mutuamente la responsabilidad: «dependía de ti, tú hiciste o no hiciste tal cosa, pero habrías..., etcétera». ¡Qué bien nos va mientras los reproches vienen sólo de fuera y uno, por su parte, puede dirigirlos hacia fuera! Así es que, si bien la capacidad de autoactivarse representa una ampliación extraordinaria de las capacidades de los que dicen «yo» –sólo gracias a ella pueden fijarse metas y hacer algo bien y, viceversa, no alcanzar las metas y hacer algo mal–, también es la fuente de un continuo sufrimiento a causa de sí mismo y de recíprocos disgustos. No sólo es la fuente de un sufrimiento *adicional*, que se suma al sufrimiento físico, al sufrimiento por pérdidas y a la preocupación por el futuro, sino también de un sufrimiento de un tipo nuevo: un sufrimiento a causa *de sí mismo* en el sentido de que la autoactivación, lo que está en las propias manos, es lo que nos hace sufrir.

Por este motivo, es muy filantrópico que algunos filósofos, apuntando al nexo causal universal, quieran mostrar que el fenómeno de la libertad de la voluntad –«habría podido actuar de otro modo»– es una ilusión. ¿No estaríamos todos mucho mejor sin exigencias a los demás ni a nosotros mismos y sin recriminaciones mutuas ni autorrecriminaciones? Pero la capacidad de autoactivarse es un fenómeno biológico real en nuestra especie, aun cuando no entendamos sus raíces fisiológicas y quizá nunca logremos entenderlas. Negar este fenómeno sólo porque a su vez está causalmente condicionado (pág. 60 s.) o porque el límite con la compulsión no es claro (pág. 68), no es más que una ilusión que probablemente se ha producido porque únicamente se toma en cuenta las repercusiones de la suposición de liber-

tad en los sentimientos mutuos y en el derecho penal, pero no en la relación consigo mismo. Si se quisiera lanzar por la borda el fenómeno de la capacidad de autoactivarse, se negaría la capacidad de proponerse la realización de metas y querer hacer algo bien. Es lógicamente imposible querer realizar metas si no se puede fallar en el empeño. También es imposible querer hacer algo bien, si no es posible hacerlo mal. Asimismo es imposible querer hacer algo bien si no se lamenta hacerlo mal y, en consecuencia, no se tiene el afecto que corresponde en este caso.

De modo que, además de la preocupación, la capacidad de autoactivarse y el sufrimiento por su causa son componentes estables de la egocentricidad de los que dicen «yo». Así como la preocupación por sí mismo y por otros suscita una serie de emociones que los demás animales no conocen –en particular, las relativas al futuro–, la capacidad de autoactivarse también genera una serie de emociones nuevas. Se trata de emociones exclusivamente relacionadas consigo mismo, con el hecho de considerarse bueno o malo (ante los ojos o posibles ojos de los demás), valioso o sin valor en razón de que se hace o se hizo algo bien o mal. Me refiero a la vergüenza de sí mismo y al orgullo destinado a compensarla.

Para entender correctamente todo esto, debemos volver a preguntarnos qué significa que al actuar tendamos a algo bueno, más allá de lo que se dijo en el capítulo II. En el presente capítulo, no siempre quedó claro a qué se refería lo bueno. Tenemos que distinguir distintas formas de lo bueno perseguido con la acción y aclarar las conexiones entre ellas. En este capítulo, intenté llevar la comprensión de «yo» al nivel de lo conseguido en el capítulo anterior en conexión con «bueno». En el capítulo siguiente, habrá que poner la comprensión de «bueno» al nivel de lo dicho ahora sobre «yo».

IV

Lo bueno prudencial, adverbial y moral; la honestidad intelectual

Comienzo con una recapitulación. En el capítulo I, intenté mostrar cómo se relacionan entre sí la proposicionalidad del lenguaje humano, la capacidad de reflexionar y el poder preguntar por razones (la racionalidad). En un primer momento, la relevancia de la palabra «yo» para el lenguaje proposicional pareció restringida al problema de la referencia. En el capítulo III, se vio que la reflexión y la racionalidad sólo son posibles desde la perspectiva de alguien que dice «yo» en tanto dice «yo». Al mismo tiempo se nos mostró una capacidad peculiar que tienen los que dicen «yo» en tanto dicen «yo», que designé como capacidad de autoactivarse (naturalmente, ésta es sólo una palabra) y que no sólo es un elemento de la capacidad de reflexionar, sino también de la mayoría de las acciones humanas que denominé por ello actividades yoicas. Esta capacidad se encuentra en una relación sumamente estrecha con el estar orientado a lo bueno. De este modo, pues, surge un nexo complejo pero unitario

entre la proposicionalidad, la reflexión, el enfrentamiento de los que dicen «yo» consigo mismos y la posibilidad de orientarse a algo bueno. De este nexo también forma parte la circunstancia de que, tal como hice notar al final del capítulo anterior, los que dicen «yo» están expuestos a reparos (como tal vez se pueda decir –en forma más neutral– en lugar de «reproches»). Los seres vivos racionales, porque son racionales y porque, en tanto dicen «yo», al actuar tienden a algo bueno, son animales que se hacen reparos a sí mismos y entre ellos.

Me parece que la orientación a lo bueno es el elemento de este complejo estructural que se encuentra más necesitado de una aclaración adicional. De los muchos usos de la palabra «bueno»,[1] vamos a considerar en el presente contexto sólo aquellos en que «bueno» figura como meta de la acción. Pero el sentido especial en que introduje lo bueno en tanto meta de la acción en el capítulo II, a saber, como fin para el pensamiento instrumental, resulta insuficiente para la plena comprensión de lo bueno perseguido con la acción. El problema no es sólo que los fines de los que dicen «yo» se dispersan de varias maneras (pág. 41 s.), sino también que este primer sentido de meta de la acción –como fin– no es más que uno entre otros. La tradición filosófica distinguió en lo bueno que resulta determinante para la acción, en particular, lo bueno prudencial y lo bueno moral. Pero la relación entre estos conceptos quedó sumida en la oscuridad y, debido a que la atención se concentró en lo moralmente bueno, prácticamente no se tuvo en cuenta otro sentido de lo bueno en tanto meta de la acción, que quisiera designar como bien adverbial.

El plan de este capítulo es el siguiente. Primero (1) aclararé lo que entiendo por bien adverbial. Luego (2) explica-

1. Véase mis *Vorlesungen über Ethik*, pág. 49 ss. [*Lecciones de ética*, págs. 49 ss.] y (detallado y fundamental) G. H. von Wright, *The Varieties of Goodness*, Londres, 1963.

ré la conexión entre lo bueno prudencial, adverbial y moral. (3) El bien adverbial es aquello a lo que se refiere el segundo de los sentidos de reconocimiento que distinguí en el capítulo 2 (pág. 49), vale decir, el reconocimiento en el sentido de aprecio y desprecio. Esta observación permitirá complementar lo que dije de un aspecto de la egocentricidad al que me referí en el capítulo anterior a propósito de la circunstancia de que los que dicen «yo» están expuestos a reproches. (4) La temática del reconocimiento nos dará además ocasión de poner bajo una nueva luz un fenómeno que, curiosamente, hasta la fecha no ha sido aclarado: la honestidad intelectual. En el último punto (5), volveré al problema de la relativización de sí mismo, que mencioné al final del capítulo II.

1

Partiendo nuevamente de un contraste con los demás animales, esta vez relacionado con el tipo de aprendizaje, se entenderá la noción de bien adverbial. Las crías de otras especies aprenden a reaccionar adecuadamente a lo que les sale al paso en una situación determinada. Los niños también lo hacen, pero en su caso, puesto que la praxis de los que dicen «yo» es en gran medida independiente de la situación, esto no constituye más que una pequeña parte de lo que aprenden. La parte principal consiste en aprender el ejercicio de actividades, es decir, cómo desempeñar bien y mejor la actividad que corresponda. Esto vale incluso para las actividades que también aprenden a realizar los animales de otras especies. Un animal aprende a realizar correctamente ciertas actividades en función de la situación; un ser humano, a realizarlas bien y mejor. Las diferentes actividades son independientes de la situación. Una escala de excelencia que no depende de la situación, pasa a ocupar el lugar de lo co-

rrecto en función de ella. En todo caso, esto vale para las numerosas actividades que no tienen equivalentes en la conducta de los demás animales, como hablar, contar, bailar, realizar actividades artesanales y también ejercer roles como ser profesor o abogado. En relación a cualquier actividad humana podemos hablar, con Iris Murdoch, de *degrees of excellence*,[2] de una escala que va de «peor» a «mejor» y «excelente», y que arriba está siempre abierta. De modo que tan pronto como el criterio para juzgar el correcto desempeño de una actividad deja de estar determinado por la situación en que se produce la acción, primero, el quehacer se descompone en una multitud de actividades distintas y, segundo, cada actividad se presenta en una escala de lo que es «bueno» y «mejor».

¿Por qué precisamente de «bueno» y «mejor»?, se podría preguntar. Muchas actividades –como, por ejemplo, las artesanales y el ejercicio de roles– son básicamente de carácter instrumental-funcional. Se trata de cumplir una función instrumental tan bien como sea posible. Sin embargo, esta explicación cuadra sólo parcialmente con algunas actividades, en particular con las artísticas, y completamente con ninguna. Yo no tengo una teoría satisfactoria del bien adverbial.[3] Quizá baste con decir que siempre se trata de cómo se evalúan intersubjetivamente las actividades que pertenecen a una categoría, cómo fijar un orden de preferencias que, en lo tocante al contenido, puede apoyarse en diferentes razones, pero cuyas pretensiones son siempre intersubjetivas: el desempeño de la actividad es reconocido intersubjetivamente –en el sentido de «apreciado»– como bueno o malo,

2. I. Murdoch, *The Sovereignty of Good*, Londres, 1970, pág. 61. [Traducción castellana: *La soberanía del bien*, Madrid, Caparrós, 2001.]

3. Von Wright examina en el capítulo 2, §§ 9-12 algunos aspectos del bien adverbial bajo el título «Technical goodness», en *op. cit.*, nota 1, pág. 174.

según el nivel que alcance en la escala. Aun si la actividad tiene un carácter instrumental –como, por ejemplo, la de un relojero–, se aspira a realizarla bien. La aspiración del relojero no es solamente fabricar buenos relojes; también quiere ser digno de reconocimiento como relojero. Expresiones como «buen relojero» sugieren que se puede entender esta especie de lo bueno atributivamente: buen relojero en analogía con buen reloj. Pero el sentido funcional de lo bueno no cuadra con todas las actividades; en cambio, vale sin excepción que el agente quiere ejercer bien su actividad (signifique esto lo que signifique; es claro que en el caso de las actividades artísticas la respuesta no es fácil). No importa de qué actividad se trate, uno siempre puede decirse que habría podido hacerlo mejor. Por lo tanto, tiene más sentido designar lo bueno que estamos examinando como adverbial y considerar secundario el uso atributivo.

Nuevamente estamos ante un fenómeno que es evidente, pero que puede causar asombro. No sólo resulta impresionante que la mayor parte del aprendizaje humano tenga por objeto lo bueno adverbial; también impresiona la importancia que conserva durante toda la vida el buen desempeño de actividades y la gran incidencia que esto tiene en las actividades que niños y adultos realizan por ellas mismas.[4] Así es que, a diferencia de lo que podrían haber hecho pensar las descripciones del capítulo II, no tan sólo llevamos a cabo todo tipo de cosas –también en colaboración con otros y ejerciendo diferentes roles– para hacer más fácil para nosotros y para otras personas la vida presente y futura, dejando que por lo demás nos guíen las sensaciones inmediatas de lo agradable y lo desagradable; además, al desempeñar actividades no instrumentales e incluso instrumentales perseguimos algo bueno en función de lo cual podemos poner

4. Véase también lo que expone Rawls bajo el (curioso) título «El principio aristotélico», en *Teoría de la justicia*, § 65.

a prueba nuestra autoactivación. En parte, nos motiva la necesidad de ser reconocidos como buenos –volveré sobre esto–; sin embargo, es notable el grado en que incluso nuestras satisfacciones pasivas consisten en poder observar a los demás haciendo bien lo que hacen.

2

¿Cómo se relaciona lo bueno adverbial con lo bueno prudencial (lo que es bueno para mí)? ¿Y dónde hemos de situar lo moralmente bueno dentro de la totalidad de posibles metas de la acción?

En lo que respecta a lo moralmente bueno, en la filosofía occidental moderna nos encontramos con una tradición poco feliz. En la filosofía antigua era evidente que al hablar de *lo* bueno se hacía referencia a lo prudencialmente bueno. Se podría creer que la razón sencillamente estriba en que se usaba otra palabra para lo moral (*kalón*, «bello»). Pero no se trata de una cuestión de terminología. (Asimismo, tampoco es importante que en algunas corrientes éticas modernas –como, por ejemplo, en Habermas o en el utilitarismo– se use otra palabra para la moral, la palabra «correcto».) Que Platón, apartándose del uso lingüístico corriente, en sus reflexiones fundamentales se refiriera exclusivamente a lo prudencialmente bueno al hablar de lo bueno (véase *La república*, VI, 505d), era ya una consecuencia de su planteamiento del problema: quería mostrar, en contra de la tradicional representación moral autoritaria, que lo moral, desde el punto de vista de la motivación, se apoya en lo bueno para sí mismo, por lo tanto, en lo prudencialmente bueno correctamente entendido. Esta concepción es, en realidad, evidente y solamente fue puesta en cuestión por una nueva concepción moral autoritaria: la concepción cristiana. Desde la perspectiva cristiana, la moral no es de este mundo. Es ma-

nifiesto que los principales precursores de la ética moderna, Kant y Bentham, no fueron capaces de ver lo moral de otro modo que en la abierta contraposición a lo prudencialmente bueno en que lo había puesto la tradición cristiana. En el caso de Kant, esto se debió a que el lugar de la fundamentación teológica fue ocupado por la «razón pura», mientras que Bentham (a diferencia de Hume) sencillamente dejó en la oscuridad la raíz moral que inspiraba sus pensamientos. Desde Sidwick en adelante lo usual es considerar la conciencia moral existente como instancia de apelación para definir qué ha de entenderse por moral, y esta conciencia –aunque no se haga explícito– deriva de la tradición cristiana. En esta cuestión, no hay más alternativa que retomar de una u otra manera la tradición antigua. Pero puesto que aquí nos interesa la moral como fenómeno antropológico general y no la moral «correcta», debe quedar abierto si la justificación de la moral es autoritaria o no.

Pienso que lo moralmente bueno es un caso –por cierto, especial– de lo adverbialmente bueno. Es posible definir lo moralmente bueno de la siguiente manera, apoyándose en la explicación que da Rawls en el § 66 de la *Teoría de la justicia*: moralmente buena es una persona que se comporta de acuerdo a las exigencias que nos hacemos mutuamente.[5] En Rawls, «nosotros» se refiere a nosotros hoy o a nosotros en absoluto; sin embargo, cuando se quiere entender la definición en términos antropológicos generales, «nosotros» se refiere a una comunidad moral cualquiera. Lo moralmente bueno se diferencia del restante bien adverbial por el carácter mutuo e incondicionado de sus exigencias. Con «incondicionado» no me refiero a la incondicionalidad kantiana (un «tener que» presuntamente incondicional), sino a la circuns-

5. Acerca de lo siguiente, véase *Vorlesungen über Ethik*, pág. 56 ss. [*Lecciones de ética*, pág. 55 ss.], y (más correctamente, pero incompleto) *Aufsätze 1992-2000*, pág. 163 s. [*Problemas*, pág. 122 s.]

tancia de que lo que se exige moralmente no depende de si se desea desempeñar la actividad moral: todos los miembros de la comunidad se exigen mutuamente no actuar inmoralmente, hagan lo que hagan. En cuanto al restante bien adverbial, las exigencias son condicionadas y no son mutuas. Por ejemplo, todos exigimos de alguien que toca el violín o juega al fútbol que lo haga bien –este es el rasgo del reconocimiento intersubjetivo, que vale para todo lo bueno adverbial–, y lo admiramos cuando toca o juega en forma excelente, pero no le exigimos (y, por cierto, no nos exigimos mutuamente) tocar el violín o jugar al fútbol. En cambio, en toda sociedad todos exigen de todos que sean moralmente buenos o, cuando menos, que no sean malos. Con esto tiene que ver que no sea necesario decir en qué aspecto es bueno el que es «moralmente bueno», ni tampoco nombrar un sustantivo del que «bueno» sea el atributo. Dado que la exigencia es mutua, con ello está definido dicho aspecto.[6]

En términos algo imprecisos, se podría explicar la diferencia entre lo moralmente bueno y el restante bien adverbial de la siguiente manera. En las sociedades humanas, hay una división del trabajo: uno es carpintero, el otro agricultor, un tercero canta, etcétera. Todos esperan que cada cual sea bueno en lo que hace, pero una cosa esperan todos de todos: que sean buenos en aquello que se exigen mutuamente.

No creo que estas diferencias entre lo moralmente bueno y el restante bien adverbial sean tan grandes como para decir que lo moralmente bueno no es parte del bien adverbial. El que es malo en una actividad importante para él, se avergüenza. También se avergüenza el que transgrede lo moralmente bueno, si no es un «desvergonzado». La vergüenza es el sentimiento de pérdida de valor ante los ojos

6. En las *Vorlesungen über Ethik*, pág. 56 [*Lecciones de ética*, pág. 55], todavía no tenía claro esto.

(o posibles ojos) de los demás.[7] Aquí se advierte que tanto en el caso de lo moralmente bueno como del restante bien adverbial nos las habemos con una medida intersubjetiva. Por lo general, la vergüenza no se presenta en el ámbito de lo prudencialmente bueno, pero tampoco en una concepción de la moral que, como la kantiana, habla de un tener que absoluto.

Sin embargo, lo moralmente bueno es un bien adverbial especial. La vergüenza en cuestión no es cualquiera; está específicamente relacionada con lo moralmente bueno, lo que se expresa en el hecho de que se vincula con el sentimiento de culpa.[8] Que en la moral el sentimiento no sea sólo de vergüenza, sino también de culpa, se debe a que en este caso la reacción de los demás no consiste únicamente en menosprecio, sino en una especie de indignación, pues cuando el sistema de exigencias mutuas es violado, la comunidad moral entera resulta vulnerada. Es como si a los demás miembros se les quitara el piso bajo los pies.

¿Cómo hay que ver la relación de lo moralmente bueno y del restante bien adverbial con lo prudencialmente bueno? De antemano podemos advertir que lo bueno adverbial y lo bueno moral deben tener cabida –como cautelosamente quisiera decir por el momento– en lo bueno prudencial; de lo contrario, no podrían motivar. Por otro lado, cada actividad cuenta con una escala de lo que es mejor y peor, que tiene su propia justificación.

7. Véase Gabriele Taylor, *Pride, Shame and Guilt*, Oxford, 1985.

8. La vergüenza sobrepasa lo adverbialmente bueno. Los seres humanos se avergüenzan ante los ojos o posibles ojos de los demás por cualquier cosa que les parece mal en su propia persona. Por ejemplo, por (presunta) fealdad. También por (presuntos) defectos de sus parientes. Pero no sólo la vergüenza moral, sino toda vergüenza por un fracaso en actividades importantes para uno es especialmente intensa debido a que tales actividades guardan relación con la autoactividad y con la posibilidad inherente a ella de hacerse reproches.

Quisiera dejar a un lado por ahora lo moralmente bueno. También vale para todo otro bien adverbial que el que quiere ejercer una actividad en esta forma (desempeñándose bien y mejor) tiene que seguir *las* reglas que gobiernan la actividad y *no* las reglas que sería necesario seguir para alcanzar el propio bienestar. Por ejemplo, el que baila se somete a las reglas del baile. Y si quiere convertirse en un gran bailarín, no reflexiona sobre lo mejor para él, sino sobre la manera de perfeccionar su baile. Lo mismo vale para todo bien adverbial, también para aquel en que, en gran medida, son puntos de vista instrumentales los que deciden qué hace bueno y mejor el desempeño de una actividad. Así es, por ejemplo, en el caso de un artesano, de un ingeniero, de un profesor o de un abogado, o sea en aquellos casos en que el criterio de lo «bueno» es en gran parte «bueno para». En tales casos, por lo común «para» tampoco se refiere al bienestar del agente, sino al bienestar de otros. Si la relación de lo bueno adverbial con lo bueno prudencial fuera la de medio a fin, no sería necesario decir que es otro sentido de lo bueno. Su relación con lo bueno prudencial no es de este tipo. Por ejemplo, para el que ser un buen pintor (o lo que sea) es un fin en sí mismo, la actividad correspondiente *define* una parte de su bienestar prudencial en el mismo sentido en que otra parte suya puede ser definida por otros fines en sí mismos, como pasear o ver partidos de fútbol.

Ahora bien, también lo moralmente bueno se justifica de una manera especial, que, por cierto, difiere de la manera de justificar otras variedades del bien adverbial.[9] Tam-

9. Véase mi artículo «¿Cómo debemos entender la moral?», en *Problemas*. Entretanto me parece falso mucho de lo que dije anteriormente sobre justificación moral. Acerca de la relación con lo prudencialmente bueno, véase también «No somos de alambre rígido», en el mismo volumen, pág. 192 ss. [*Aufsätze 1992-2000*, «Wir sind nicht fest verdrahtet», pág. 150 ss.]

bién aquí se puede decir: si una persona quiere ser moral (o serlo en cierta medida), define el ser moral como una parte de su bienestar prudencial. La diferencia entre esta concepción y la de Platón y Aristóteles estriba solamente en que, primero, lo moral podría ser sólo una parte de lo prudencialmente bueno y, segundo, el individuo puede decidir autónomamente si quiere ser moral y en qué medida. A pesar de la coincidencia parcial con otras formas del bien adverbial, lo moral se distingue por el carácter mutuo de las exigencias y además porque, según muchas concepciones morales, de lo que se trata no es tanto de ser bueno como de no ser malo (no ser inmoral como condición mínima para toda otra actuación).

3

En el capítulo II, nos topamos con la necesidad de los que dicen «yo» de sentirse importantes para otros. Ahora nos encontramos frente al segundo de los sentidos de reconocimiento distinguidos por Todorov (más arriba, pág. 49): el reconocimiento como bueno o malo (apreciar y despreciar). Este reconocimiento tiene siempre por objeto las acciones que pueden ser realizadas mejor o peor, o al que las realiza; éste mismo experimenta el reconocimiento como bueno o malo como un aumento o disminución de su importancia y, por el hecho de ser apreciado o menospreciado, se considera como valioso o sin valor. Ser importante e insignificante, valioso o no son cualidades que se le atribuyen al que dice «yo» *en tanto* dice «yo» (a él mismo), debido a que están relacionadas con sus actividades yoicas y él mismo también lo siente así.

Ahora puedo complementar lo que dije al final del capítulo anterior sobre los aspectos de la egocentricidad de los que dicen «yo» que surgen adicionalmente en virtud de su autoactividad. En dicho capítulo, todavía no había distin-

guido las diferentes formas de lo bueno que el que dice «yo» persigue con sus actuaciones. Toda falta que quepa reprocharse puede causar dolor. A propósito de cualquier error, incluso en el ámbito puramente prudencial, podemos decirnos que hicimos algo mal. Pero solamente en el ámbito del bien adverbial existe la posibilidad de ser considerado por los demás como malo en cierto aspecto. Los demás dicen: es un mal esto y lo otro, y el afectado se dirá: soy malo en esto. En el ámbito moral, este complemento desaparece. Se dice: «es una mala persona», «soy malo». Más allá de la mera circunstancia de que es posible hacerse reproches, lo que se experimenta es una pérdida de valor. En el ámbito afectivo, una falta prudencial, cuando lo prudencial no se mezcla, como suele suceder, con valoraciones adverbiales e incluso morales, mirada desde la perspectiva activa, sólo produce rabia, y vista desde la perspectiva pasiva, pesar. En el ámbito puramente prudencial, el pesar no está todavía en una dimensión intersubjetiva. En cambio, si la falta es un mal desempeño adverbial cometido delante de otros o que otros pueden advertir, lo que se siente es vergüenza. La vergüenza es el sentimiento de una pérdida de valor ante los ojos de los demás. Y si la falta no fue percibida por otras personas, se siente una variante de la vergüenza, pues podrían haberla percibido. La sensación es entonces la de una perdida de valor ante los posibles ojos de los demás. Pero si la falta pertenece al dominio de lo moralmente malo, no sólo se siente vergüenza, sino culpa (lo que significa que además de la minusvaloración, se anticipa la indignación de los otros). Y en este caso –el de la culpa– se da la misma variante que en el de la vergüenza cuando los demás no saben nada de la falta.

Por lo tanto, la egocentricidad no se complica únicamente a causa de la preocupación que suscitan los reparos que uno pudiera hacerse, sino además debido a la preocupación que genera la posibilidad de sufrir una pérdida en valor, es

decir, debido a la preocupación por la posible censura e indignación de los otros, que pueden ser internalizadas: el temor a la vergüenza y a la culpa.

Sin embargo, aunque todo bien adverbial está relacionado con el reconocimiento, no se agota en él. Esto plantea dos problemas. Primero: ¿hasta qué punto es posible hacer algo con gusto y además hacerlo bien con gusto sin pensar en el aplauso, ni siquiera en la fantasía? Análogamente se puede preguntar: ¿no es posible que una persona quiera actuar moralmente o, por lo menos, no inmoralmente sin que la motive el reconocimiento o el posible reconocimiento de los otros? ¿Qué sentido tendría esto en el ámbito moral? Probablemente que la persona actuará con gusto como quiere que todos actúen. Quisiera dejar abiertas estas preguntas. En todo caso, ambos aspectos, hacer algo bien con gusto y desear ser reconocido (por lo menos en la imaginación), la mayoría de las veces están vinculados. El deseo de ser reconocido opera al menos como refuerzo. Además, de ambos aspectos cabe decir que pueden ser deseados por ellos mismos, que forman parte del bienestar prudencial.

Más importante en mi exposición es un segundo problema: al ser reconocido como bueno/malo el que dice «yo» entra (lo que no sucede en el primer tipo de reconocimiento) en un campo de fuerzas compuesto por valoraciones que no son subjetivas, que tienen una pretensión de objetividad y que apuntan por ello más allá de sí mismas. Reconocer como bueno el desempeño de una actividad equivale a opinar que es bueno: los que brindan reconocimiento pueden equivocarse. Para la motivación del afectado y, en consecuencia, para sus actos deriva de esta circunstancia una posible bifurcación. Puede adoptar la opinión de los demás respecto a su desempeño (si es bueno o malo), o considerar que ser bueno o malo tiene mayor importancia que parecer bueno o malo. Esta diferencia entre ser y parecer no es la misma que la del párrafo anterior. En el párrafo anterior, la pre-

gunta era si podría existir un motivo para actuar con independencia de cualquier expectativa de reconocimiento. Ahora, en cambio, se trata de una diferencia que se produce en la dimensión del reconocimiento mismo.

Adam Smith llamó la atención sobre esta última diferencia en su *Teoría de los sentimientos morales* (al comienzo del capítulo 3): podemos desear ser *apreciados*, pero también podemos desear ser y actuar de una manera *digna de aprecio*. E incluso hace la diferencia en el caso del reconocimiento subjetivo (que por lo demás contiene siempre elementos objetivos) y dice que podemos desear ser *amados*, pero también ser *dignos de amor*.

Hay, pues, una acepción de bueno/malo que no es independiente de la dimensión del reconocimiento, pero sí del reconocimiento fáctico. Puesto que reconocer es considerar bueno, el reconocimiento implica la diferencia entre opinión y ser. El que brinda reconocimiento *piensa* que aquello que reconoce es bueno; por lo tanto, piensa que es *digno de reconocimiento* (digno de aprecio), así como pensamos que nuestras opiniones son verdaderas. En consecuencia, para la persona que es objeto de reconocimiento y que conoce la duplicidad que lo caracteriza –pues sabe que en el reconocimiento se expresa solamente una opinión y que, conforme al sentido de una opinión, hay que distinguir entre ser apreciado y ser digno de aprecio–, se abren dos caminos. Uno es aceptar el aplauso (o el menosprecio) que recibe fácticamente; el otro, atenerse a su juicio personal sobre el propio desempeño (si es bueno, digno de aprecio). En el reconocimiento, esta duplicidad sólo está implícita; en cambio, para la persona cuya actividad es objeto de reconocimiento, de esta duplicidad se sigue la posibilidad de que en su motivación pese más un lado (el aplauso o la falta de aplauso) o el otro (la relación independiente –«autónoma»– con lo bueno).

Es verdad que en muchos campos de actividad estos caminos –orientarse por el aprecio o preferir ser digno de apre-

cio– no se distinguen claramente, porque no es difícil saber en qué consiste un buen desempeño. Por ejemplo, en el deporte, la competencia decide quién es bueno y mejor. Aquí apenas es posible distinguir la motivación basada en el deseo de ser bueno de la que se basa en el deseo de parecer bueno. Pero el caso de las actividades «creativas» es diferente. Pues es propio de lo creativo que el criterio para determinar qué es «bueno» no esté previamente definido y que no sea posible aplicar un procedimiento objetivo; la reflexión sobre la manera de ejercer de la mejor forma posible la propia actividad forma parte de la misma actividad. Por esta razón, en el arte y en la ciencia la actividad dirigida al aplauso y la actividad dirigida a lo bueno pueden contraponerse como alternativas, naturalmente en diversas combinaciones.

Pero la búsqueda autónoma de lo bueno, digamos en la actividad artística, también se produce en el terreno del reconocimiento intersubjetivo. Primero, el artista que no se deja llevar por la moda también persigue algo bueno que debe encontrar reconocimiento intersubjetivo; de no ser así, perdería el carácter objetivo-intersubjetivo que, en tanto bueno, le corresponde. Segundo, justo el que no persigue el aplauso ni se deja llevar por la moda, sino que busca por su cuenta lo bueno, goza de particular aprecio intersubjetivo.

La moral es también uno de los campos de actividad en que los dos caminos, el de orientarse por lo que en el propio entorno se considera bueno y el de la pregunta autónoma por lo bueno, pueden llegar a separarse. En el campo de la moral la posición que ocupan los que dicen «yo» entre el ser y la apariencia se complica adicionalmente en virtud de la diferencia de motivación que Platón describe en el libro segundo de *La república* entre ser moral y parecer moral. Pero sólo dentro del ser moral se da la diferencia ulterior que he señalado en los otros casos de lo bueno adverbial. Lo moralmente bueno siempre está referido a exigencias mutuas; sin embargo, las opiniones sobre lo que se debe exigir moral-

mente –lo que se debe considerar moralmente bueno– pueden ser correctas o incorrectas, estar mejor o peor justificadas. Esto da lugar a la diferencia entre lo que fácticamente es visto como bueno en la comunidad moral y aquello que los individuos pueden considerar bien justificado. La consecuencia son dos conceptos de conciencia moral: una convencional y otra autónoma. El que piensa autónomamente sobre asuntos morales sólo sentirá culpa si ha vulnerado aquellas normas que considera bien justificadas. Así, puede parecerle que su comportamiento es digno de desprecio, aunque de hecho nadie lo desprecie y no sea despreciable de acuerdo con las normas vigentes, y viceversa. En cambio, no me parece que un concepto de culpa autónoma, completamente independiente de la dimensión del reconocimiento intersubjetivo[10] –aquí, de la indignación compartida–, pudiera tener sentido.

Se podría preguntar: si el aplauso aumenta el sentimiento del propio valor –de la propia importancia– y, en consecuencia, produce placer, ¿de dónde saldrá la motivación para independizarse de él y buscar lo bueno autónomamente? Puedo responder recordando algo que ya dije: que precisamente la búsqueda autónoma de lo bueno suscita comúnmente admiración, cuando menos *in abstracto*. La explicación de que alguien pueda buscar lo bueno en su actividad independizándose del aplauso, sería que puede pensar que actuando así es digno del mayor aplauso. Pero esta explicación necesita a su vez explicación. Vale la pena entonces tratar por separado esta singular forma de conducta porque creo que generalmente no ha sido correctamente clasificada. Estamos frente a la virtud que Sócrates encarna: la honestidad intelectual.

10. Erich Fromm distingue en *Man for himself* entre conciencia moral autoritaria y autónoma. [Traducción castellana: *Etica y psicoanálisis*, México, Fondo de Cultura Económica, 1953.]

4

Se habla de honestidad intelectual cuando una persona no aparenta saber más de lo que sabe y se cuida de no considerar sus opiniones más justificadas de lo que están. Esta es la actitud que Nietzsche llamó –simplificando– voluntad de verdad.

En mi opinión, hay que entender esta actitud como un caso especial del segundo camino, el camino de los que quieren hacer algo bien y no se dejan llevar por el aplauso ni por las opiniones corrientes, sino que se preguntan cómo podrían desempeñar de la mejor manera la propia actividad. Preguntar por la verdad (o por la justificación) de las opiniones también es una actividad. Podemos decir entonces que el honesto intelectualmente busca por su cuenta lo bueno en su campo. En toda actividad creativa hay una actitud que se asemeja a la honestidad intelectual frente al propio sistema de opiniones, es decir, en cuestiones teóricas. También la conducta moral autónoma es una actitud de este tipo. Puesto que no conozco ninguna designación para esta actitud en general, quisiera usar la expresión «honestidad intelectual» en este sentido ampliado. Cuando sea necesario, distinguiré entre honestidad intelectual en sentido estrecho y en sentido amplio. Aclarado esto, se puede decir, por ejemplo, de pintores como van Gogh y Cézanne, que no se dejaban llevar por la moda ni por el aplauso y que buscaban por su cuenta el modo de desempeñar su actividad de la mejor forma posible, que constituyen ejemplos de honestidad intelectual.

En general, la honestidad intelectual es vista como una virtud. ¿Pero por qué? La noción común de que todas las virtudes son morales hizo pensar que la honestidad intelectual (en el sentido estrecho normal) es una virtud moral. En Nietzsche,[11] esta opinión era muy marcada. Sin embargo, no es con-

11. Véase *Aurora*, Prólogo, § 4, *La gaya ciencia*, § 344.

vincente. Primero, porque de hecho la honestidad intelectual no figura o, en el mejor de los casos, figura sólo marginalmente en los sistemas morales conocidos. Segundo, porque el asunto de las virtudes morales es la consideración para con los demás. Tercero, porque se puede aplicar la máxima de la honestidad intelectual precisamente a la moral (y no se ve fácilmente cómo es que esto podría ser una exigencia moral).

Una indicación importante se encuentra en Iris Murdoch. Ella es una de las pocas personas que se han ocupado del bien adverbial. En su opinión, toda actividad que se puede practicar mejor o peor requiere virtudes. Pero pensaba que las virtudes necesarias para desempeñar cualquier actividad son las virtudes morales tradicionales.[12]

Esto no es satisfactorio. Para avanzar aquí, tenemos que partir de un concepto claro de virtud que no debiera estar vinculado de antemano a la «virtud moral». En sí mismo, el concepto de virtud es más amplio y, en todo caso, desde Hume se distingue entre virtudes morales y prudenciales. Voy a tomar como punto de partida las reflexiones sobre el concepto de virtud que se encuentran en el capítulo 7 del libro de Von Wright, *Varieties of Goodness*.

Von Wright sigue sobre todo a Aristóteles, pero se encuentra también en la tradición de Hume. Esto no sólo provocó un distanciamiento de Aristóteles en la manera de clasificar las virtudes, sino también en la comprensión de lo que, en general, constituye la estructura de una virtud. Curiosamente, hoy en día está muy difundida la opinión de que la doctrina aristotélica de la virtud se basa en una concepción «teleológica». Precisamente lo contrario es la verdad. Cuando Aristóteles aplicó la palabra *areté* a los seres humanos, *excluyó* los elementos teleológicos que contiene en griego –en particular, era corriente hablar (en términos teleológicos) de la *areté* (el ser bueno) de un utensilio–. Y

12. *Op. cit.*, págs. 86, 89 ss.

resulta que Von Wrigth defiende *contra* Aristóteles justamente el aspecto teleológico.

En primer lugar, Von Wright sigue a Aristóteles en el planteamiento general: las virtudes serían disposiciones conductuales respecto de nuestras emociones (págs. 145-147). Pero mientras Aristóteles sostiene que el comportamiento respecto de las emociones concierne a su equilibrio interno y no a un *telos* situado fuera de ellas (se trata de un «término medio» que *no* debe ser entendido funcionalmente, *Ética a Nicómaco*, II, 6, 1106 a 27-b7), Von Wright acentúa que lo que está en juego en la virtud es siempre el bienestar de seres humanos, ya sea el propio bienestar (en virtudes prudenciales como la valentía y la moderación), ya sea el de otros (en virtudes morales como la benevolencia y la justicia). El «papel de la virtud», es decir, su función –a diferencia de Aristóteles, Von Wright insiste en su función–, sería contrarrestar los «obnubiladores efectos» que las emociones pueden producir al orientarnos a las metas de la reflexión: el propio bienestar o el bienestar de otros (pág. 147).

Se puede integrar esta concepción en los desarrollos del capítulo III, describiendo las virtudes como disposiciones que el que dice «yo» necesita para oponerse a las resistencias o distracciones que provienen de su lado pasivo emocional y poder orientarse por lo decisivamente bueno para él mismo.[13]

13. Von Wright mismo no menciona el decir «yo». Tanto más notable me parece el hecho de que Aristóteles –en cuyos textos apenas se encuentran referencias a una autorrelación– haga una de esas pocas referencias al explicar las virtudes. Escribe: «los *hexeis* –(este es su concepto general para virtudes y vicios)– son aquello en virtud de lo cual nosotros (!) nos comportamos bien o mal respecto de los afectos» (*Ética a Nicómaco*, II, 5, 1105b25 s.). El empleo de «nosotros» sólo se puede interpretar por referencia a «yo»: soy yo (¿quién o qué si no?) el que se comporta bien o mal respecto de sus afectos. Naturalmente, es posible integrar este aspecto en la concepción de Von Wright sin mayores problemas; es independiente de la diferencia recién discutida.

Este resultado de la concepción de Von Wright –que las virtudes son las disposiciones necesarias para combatir los «efectos obnubiladores» de lo pasivo y poder orientarse por lo que se considera bueno– también puede ser transferido sin más a lo bueno adverbial. Aquí lo bueno no es el propio bienestar ni el bienestar de otros, sino desempeñar tan bien como sea posible la actividad que corresponda.

No hay seguramente una virtud de lo adverbial en general, análoga a las virtudes prudenciales y morales. Sin duda, tanto en la esfera del bien adverbial como en el ámbito de lo moralmente bueno son necesarias las virtudes prudenciales, en particular valentía y moderación, pero también paciencia, perseverancia y otras por el estilo. Estas virtudes también son necesarias para alcanzar las metas puramente egoístas del que tiene, por ejemplo, ansia de poder, de dinero o de fama, ya que sin ellas no se puede alcanzar ninguna meta que exija particular esfuerzo y perseverancia.

Aparte de las virtudes prudenciales, por tanto, no se puede nombrar otras virtudes concretas que resulten necesarias para conseguir cualquier bien adverbial. No obstante, se requiere una virtud especial en aquellos casos en que los motivos 1) ser tan bueno como sea posible y 2) obtener reconocimiento, pueden llegar a separarse. Estos motivos no sólo se separan; el que busca por su cuenta lo bueno no iría muy lejos si no ofreciera activa resistencia a las seducciones del aplauso. En consecuencia, la virtud de la honestidad intelectual (en sentido amplio) es una virtud independiente que se dirige a algo bueno que no es ni el propio bienestar ni el bienestar de otros, sino el buen desempeño de la respectiva actividad. En parte, Aristóteles distinguió las diferentes virtudes por la emoción con cuyos «efectos obnubiladores» (Von Wright) tiene que enfrentarse el agente. Esto también puede aplicarse a la honestidad intelectual, que además de tener su propia meta, tiene su propio adversario en el ámbito pasivo de las emociones: el placer de parecer bueno.

Todo aquel cuya autoactivación se orienta al buen desempeño de una actividad, creería gustosamente que cuenta con el reconocimiento de los demás, pero en la medida en que se entrega a esta creencia bloquea la reflexión sobre cómo desempeñarse aún mejor que en la forma establecida por la moda de turno. Buscar la forma de desempeñarse del mejor modo posible –piénsese, por ejemplo, en un pintor o simplemente en la honestidad intelectual del que pregunta si sus propias opiniones y las opiniones comúnmente aceptadas son verdaderas– es ciertamente trabajoso, exige arremeter contra las usuales fuerzas contrarias pasivo-emocionales. En el caso particular de la honestidad intelectual en sentido restringido, a estas fuerzas contrarias se suma el hecho de que nadie abandona con gusto sus opiniones –individuales y compartidas–, especialmente cuando intereses personales o colectivos dependen de ellas. Y en *todos* los casos de honestidad intelectual en sentido amplio, encontramos una fuerza contraria positiva: el placer de parecer bueno, de ver aumentar la propia importancia.

Puedo resumir de la siguiente manera lo dicho sobre la honestidad intelectual. 1) La virtud teórica de la honestidad intelectual pertenece a la clase más amplia que designé como honestidad intelectual en sentido amplio. Esto significa que el concepto básico para esta virtud no es el de verdad, sino lo bueno, el buen desempeño al que se aspira en toda actividad que se puede realizar bien y mejor. La verdad en tanto meta específica de la honestidad intelectual en sentido estrecho, cae bajo el concepto de lo bueno; por otro lado, cabe designar lo bueno que le incumbe a toda actividad en que se puede hablar de honestidad intelectual en sentido amplio, como lo verdaderamente o realmente bueno en contraposición a lo que sólo es bueno en apariencia. 2) La honestidad intelectual –en sentido amplio y estrecho– no es una virtud moral. Lo que motiva a ser honesto intelectualmente no son exigencias mutuas, no son exigencias relacio-

nadas con el bienestar de los otros. 3) Sin embargo, tiene sentido designar la honestidad intelectual como virtud, porque es una actitud orientada a algo bueno, que se enfrenta a un determinado ámbito pasivo emocional. Así como el afecto contrario a esta virtud es una sensación especial –el placer de ser aplaudido y de sentirse importante–, también es especial aquí lo bueno, de modo que la virtud de la honestidad intelectual (en sentido amplio) es independiente tanto de las virtudes morales como de las prudenciales.

La independencia de la honestidad intelectual se basa en la independencia del bien adverbial. La motivación para ser honesto intelectualmente estriba, por lo tanto, en que los que dicen «yo» practican con gusto actividades y con gusto las realizan bien. Esto implica también que deben ser capaces de reflexionar sobre la manera de realizarlas lo mejor posible. Ahora bien, un aspecto de la obtención de reconocimiento como bueno se relaciona con esto. Aunque parezca paradójico, es un hecho que al que busca por su cuenta lo bueno y no se deja influir por el deseo de ser reconocido se lo considera digno de reconocimiento, justamente porque ofrece resistencia al placer de ser reconocido. El fundamento de este hecho es la duplicidad propia de todo reconocer como bueno: aunque no es más que una opinión, por su sentido remite a lo realmente bueno. Esta duplicidad de la opinión y lo que pretende tiene que dar lugar a dos caminos para el afectado, pues el reconocimiento que obtiene es para él meramente una opinión y está por verse si es verdadera. Sabe entonces que en la medida en que disfruta siendo reconocido, abandona la búsqueda de lo realmente bueno. Este saber puede ser más o menos conciente y, según el caso, lo motivará como un aguijón o no. Creo que así hay que ver la motivación para la honestidad intelectual (por consiguiente, también la motivación para la verdad en el caso de la honestidad intelectual en sentido estrecho). El motivo para ser honesto intelectualmente es el temor a la vergüenza por

un desempeño de la propia actividad en cierta forma malo y por ello despreciable.[14]

5

Un rasgo peculiar de las formas de conducta humanas es que, a diferentes niveles, conducen a «bifurcaciones». Filósofos anteriores habrían hablado quizá de «dialéctica». La complejidad de estas formas de conducta no sólo implica que se puede actuar así o asá, sino que el individuo se ve enfrentado a la elección de tomar uno u otro de dos caminos opuestos (o más uno que el otro). En el caso del bien adverbial, nace una bifurcación de la complejidad que supone el vínculo entre ser reconocido y ser digno de reconocimiento. En el capítulo II, vimos una bifurcación al examinar el modo en que los individuos pueden relacionarse con fines últimos: en forma más egoísta o más altruista. La bifurcación del reconocimiento pone al individuo ante la elección de orien-

14. Mis dos intentos previos de aclarar la honestidad intelectual resultaron fallidos. El primero se encuentra en mi tesis de habilitación *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* [*El concepto de verdad en Husserl y Heidegger*], Berlín, 1967, pág. 322; el segundo, en una conferencia que di en varias universidades de lengua alemana en el año 1994, cuyo manuscrito entretanto he destruido. Ahora pienso que tan sólo la subsunción bajo lo que designo como honestidad intelectual en sentido amplio –es decir, la subsunción de lo verdadero bajo lo bueno– saca de la aporía. Creo que Nietzsche tenía razón al pensar que la motivación para preguntar por la verdad (o por la justificación), cuando no está pragmáticamente condicionada, no se puede entender desde el referente teórico mismo, sino que es una cuestión de valor. Su error fue únicamente ubicar mal la cuestión de valor. La verdad –o, dicho en términos modernos, la racionalidad– no puede motivar por sí misma. Si, por un lado, no existieran motivos pragmáticos y, por otro, no tuviéramos la idea de un reconocimiento intersubjetivo ideal, estaríamos a la merced del pensamiento guiado por meros deseos.

tarse preferentemente por la cosa o por el aplauso; involucra, pues, dos maneras de entenderse a sí mismo. En cambio, la bifurcación correspondiente al egoísmo y altruismo tiene que ver con el grado en que uno pospone el propio bienestar en aras del bienestar de otros. Pero también en la bifurcación del reconocimiento encontramos un rasgo de autonegación en las exigencias que se le plantean al individuo cuando éste no se deja llevar por el camino del aplauso.

En el capítulo II, distinguí entre egoísmo y altruismo principalmente con el fin de obtener un concepto de egocentricidad que vaya más allá del de egoísmo. No es posible describir razonablemente la situación humana interpersonal valiéndose sólo de la contraposición entre egoísmo y altruismo. Los seres humanos normalmente conviven y colaboran en el desempeño de actividades, y este es el origen de las bifurcaciones. Las personas suelen proyectarse en vista de fines en sí mismos y de fines últimos que no son egoístas, como, por ejemplo, la convivencia (en una pareja, en una familia o con amigos) o una causa por la que se lucha junto con otros. Es manifiesto que los seres humanos necesitan entregarse. Normalmente tienen necesidad de algo distinto de sí mismos, en vista de lo cual poder vivir su egocentricidad sin egoísmo en sentido estrecho. En todas estas actividades, surgen bifurcaciones que, a diferentes niveles, exigen del que dice «yo» no tan sólo posponer su bienestar, sino también su egocentricidad. No hay ninguna actividad social en que el individuo no tenga que aprender a limitar sus deseos y preferencias en atención a las de otros. Son también conocidos los problemas del altruista que desea dominar, así como los del amante que debe relativizarse para soportar la renuncia forzada a otra persona, o del que ha luchado por una causa o compite con otros por reconocimiento y se encuentra con que el preferido no es él. En todos estos casos, se puede hablar de una relativización parcial de sí mismo. Digo «parcial» para distinguirla de aque-

lla relativización no parcial de sí mismo a la que aspira el místico (capítulo VI). Pero supongo que aquí existe continuidad. El que en las relaciones interpersonales está en condiciones de aceptar el camino del distanciamiento, debido a que cuenta con un punto de referencia en vista del cual le resulta posible no darse tanta importancia, se comporta –por lo menos parcialmente– como místico (en el sentido en que entiendo esta palabra). Por supuesto, hay varias ayudas «intramundanas» que hacen más fácil distanciarse del «pero yo quiero» en las relaciones interpersonales; sin embargo, en este punto religión y mística han tenido siempre un valor casi funcional. En todo caso, a estas alturas debiera estar claro que la egocentricidad que resulta de la relación proposicional-objetivante consigo mismo, requiere a diferentes niveles la formación de capacidades destinadas a mitigarla. Los miembros de esta especie son de por sí egocéntricos; sin embargo, sólo pueden vivir bien cuando aprenden a entenderse menos egocéntricamente.

V

El comportamiento respecto de la vida y de la muerte

Al final del capítulo anterior, una forma de relativización de sí mismo se perfiló en la manera en que los que dicen «yo» pueden comportarse respecto de otras personas y también de cosas. Pero esta autorrelativización era parcial. La relativización de que se hablaba en la introducción tenía que ver con el modo en que un ser que dice «yo» se comporta respecto de sí mismo en conjunto. Sin embargo, hasta ahora no se ha dicho nada acerca de este modo en que un ser que dice «yo» puede comportarse respecto de sí mismo en conjunto.

1

En la expresión «depende de mí», se manifestó una primera forma en que los seres humanos no dicen simplemente «yo», sino que se comportan respecto de sí mismos. En el

capítulo III, el examen de este fenómeno –el fenómeno de la autoactivación– se concentró en acciones y reflexiones en contextos particulares. Pero evidentemente los que dicen «yo» no solamente pueden comportarse respecto de sí mismos como ocurre en acciones particulares; también pueden hacerlo relacionándose con su vida futura, es decir, consigo mismos en conjunto. Esto apareció ya en el capítulo II. La pregunta que debemos abordar ahora es si cabe vincular la estructura del «depende de mí», de la que se habló en el capítulo III en relación con una sola acción o un solo contexto de reflexión, conmigo mismo en conjunto, con mi vida. Si fuera posible, podríamos hablar de la pregunta práctica en su sentido más amplio, de una pregunta práctica que no se refiere a una intención particular, sino a la vida en conjunto. «Respecto de sí mismo» en el primer sentido (responsabilidad) estaría así relacionado con «respecto de sí mismo» en este segundo sentido (la vida en conjunto). Y tan sólo entonces estaríamos en condiciones de preguntar si es posible trascenderse o, cuando menos, relativizarse.

Podemos abordar la cuestión de cómo los que dicen «yo» se relacionan con su vida, consigo mismos en conjunto, tomando como hilo conductor lo que hemos dicho sobre lo bueno prudencial. En el capítulo IV, lo bueno prudencial constituía el marco del examen de las diferentes formas de lo bueno en el ámbito práctico, pero quedó en segundo plano. Cuando un ser se relaciona con su vida conscientemente a la luz de fines, esta vida suya no se encuentra frente a él monolíticamente como un fin, sino que –como señalé en el capítulo II– aparece compuesta por una multitud de fines en sí mismos y de fines últimos. Lo que un ser que dice «yo» estima bueno para sí mismo se refiere en primer término a una pluralidad de asuntos. «Lo bueno prudencial» es por de pronto sencillamente una fórmula para designar el conjunto de lo que es bueno para uno mismo, es decir, una fórmula para la totalidad de lo que le preocupa a un ser humano. Por lo

tanto, se puede hacer el intento de comprender cómo un ser que dice «yo» se comporta respecto de sí mismo en conjunto, atendiendo al modo en que vincula las múltiples cosas buenas para sí mismo en vista de un bien de conjunto.

Al comienzo de su *Ética*, Aristóteles caracterizó «lo» bueno (para un ser humano) como el fin más alto y más amplio. En la tradición filosófica, esto dio lugar al concepto de *summum bonum*. Sin embargo, esta formulación, aun cuando no haya nada que objetarle desde un punto de vista formal, no corresponde al modo en que los seres humanos realmente se relacionan con su bien prudencial, con el «conjunto» de lo bueno para ellos. El mismo Aristóteles, aparte de hablar del bien más alto, usó otra formulación en que registra la manera en que los seres humanos diariamente se refieren a su bien prudencial, es decir, la pregunta de cómo le va a uno.

Esta pregunta cotidiana es en griego «*pos prátteis*» («¿cómo haces?»). También en forma activa se pregunta, por ejemplo, en checo: «*jak se mă*?» («¿cómo te tienes?»). En otros idiomas la pregunta es más bien pasiva, como en alemán: «*wie geht es dir*?» («¿cómo te va?»). O más bien neutral, como en español: «¿cómo estás?». En inglés, se pregunta en términos parecidos: «¿*how are you*?», aunque también existe la forma activa «¿*how are you doing*?». Cualquiera sea el modo en que resolvieron el problema los diferentes idiomas, siempre se pregunta por la situación evaluativa en que la persona se encuentra, considerando sus distintas actividades y asuntos. En todas partes existe una forma, que manifiestamente en la vida cotidiana se considera fundamental, que permite a las personas informarse mutuamente de si, en conjunto, andan bien o mal.

También es significativo que la respuesta estándar a esta pregunta no sea comúnmente una expresión afectiva como «me siento bien», sino un juicio objetivo como «bien», «mal», etcétera. Así es que la pregunta no sólo se refiere al propio

estado afectivo *general*, sino a la propia *situación general*. La situación es *juzgada*. En consecuencia, es posible equivocarse. Es cierto que la pregunta «¿cómo te va?» apunta a una sensación («cómo uno se siente»); sin embargo, tanto el que pregunta como la persona interpelada consideran dicha sensación tan sólo como un indicio de cómo están, en conjunto, los diferentes asuntos de uno, vale decir, del éxito y del fracaso de los propios deseos. Y aunque se pregunta cómo le va a uno ahora, el estado actual tiene por sí mismo un sentido temporal amplio, debido a que se refiere a cómo –ahora– evalúo la situación general de los asuntos de esta vida mía que se proyecta hacia el futuro.

Cuando el punto de vista del fin llega a ser determinante para un ser, aparece una pluralidad de fines en sí mismos y últimos (pág. 41 s.), de modo que la conciencia dirigida a fines se desmembraría de no existir un mecanismo que unifique los múltiples asuntos conforme a su importancia para dicho ser. La pregunta «¿cómo te va?» presupone tal mecanismo. Aún antes de que los que dicen «yo» reflexionen explícitamente sobre su vida y la unidad de sus múltiples asuntos, se produce una unificación de este tipo en los propios estados afectivos. Podemos imaginarnos que se percibe emocionalmente en forma unitaria la situación de los distintos asuntos –si las cosas se dan bien o mal para uno en cada uno de ellos– y que esta percepción constituye una señal pasiva de respuesta que indica cómo está lo que a uno le importa. Cómo se siente una persona –el estado de ánimo, como decía Heidegger– parece ser el resultado del modo en que las diversas señales emocionales de cómo andan las cosas se vinculan en su afectividad, ordenándose conforme a la importancia que tienen para ella. El hecho de que a veces un acontecimiento excepcional –una victoria, un amor, un duelo– se imponga afectivamente sobre todos los demás asuntos no cambia en nada la estructura. Se ha designado el estado de ánimo como un afecto «no dirigido». A diferencia de

los afectos que tienen objetos proposicionales determinados, en él se manifiesta cómo está uno «en conjunto».[1]

Un ser que dice «yo» se encuentra en cada momento consciente de su vida en un estado de ánimo, y cuando se le pregunta cómo está, puede responder según dicho estado de ánimo «bien», «mal», etcétera. ¿Qué se evalúa con estas palabras cuando se las usa de este modo? Por supuesto que no la situación positiva o negativa de los distintos asuntos, sino algo «en conjunto».

¿Será adecuado decir que en cada ocasión el objeto de esta evaluación es mi vida? ¿Por qué precisamente «vida»? Esta palabra tiene comúnmente un sentido biológico, pero aquí no puede tratarse de eso. Es natural ver la valoración implícita en cada estado de ánimo como una evaluación de mi estar en el mundo, como un decir sí o no (con variados matices intermedios) a la vida entendida en el sentido de existencia, como una declaración de acuerdo o desacuerdo del que dice «yo» con el hecho de que existe. Así, pues, lo que aquí se quiere decir con «vida» es lo opuesto de la no existencia. Por esto tiene sentido decir que el objeto de la evaluación es la propia vida, pero con vida no se piensa en el proceso vital subjetivo. No se trata de una evaluación de la calidad de este proceso. Lo que se expresa en la evaluación es una actitud *respecto de* la vida, es decir, respecto de la disposición de seguir viviendo, de la «voluntad de vivir». Por esta razón, recién, en vez de «vida», resultaba natural usar las expresiones más formales «estar en el mundo» y «existir». Ahora bien, esto implica que los que dicen «yo» se compor-

1. Véase mi exposición anterior de estas conexiones –en forma de una interpretación y crítica de Heidegger– en *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, pág. 200 ss. [Traducción castellana: *Autoconciencia y autodeterminación*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993, pág. 158 ss.] Por lo visto, también en este capítulo la influencia de Heidegger aún es fuerte.

tan siempre valorativamente respecto de su existencia, lo que significa que pueden imaginarse que, llegado el caso, preferirían no existir. Están permanentemente en el horizonte de la pregunta de Hamlet: *to be or not to be?* La evaluación bien/mal, aunque pueda estar motivada por complejos factores concretos, concierne a la apreciación de este *to be* y, por ende, a la disposición de seguir viviendo.

Estamos entonces frente a otra de las características antropológicas dignas de asombro que diferencian a los humanos de otros animales. Los seres humanos no sólo desarrollan, diciendo «yo», una relación objetivante consigo mismos y tienen conciencia de que su vida se proyecta hacia el futuro, como intenté mostrar en el capítulo I, sino que también se comportan *respecto de* la *continuación de su vida* y, por cierto, de modo que toman posición respecto de su vida en términos valorativos y, dado un caso límite, pueden desear la muerte.

Este tomar posición valorando está primero implícitamente contenido en el estado de ánimo del que dice «yo» (con «bien»/«mal» evalúa permanentemente su vida), pero el que dice «yo» puede luego tomar posición explícitamente *respecto de* su estado de ánimo y *de* las *valoraciones* de los distintos asuntos implícitas en los afectos, y ponerlas en cuestión. Esta toma de posición explícita es una *reflexión*. El que dice «yo» tiene la posibilidad de tomar conciencia de que el grado en que acepta o repiensa las valoraciones implícitas en el estado de ánimo y en los afectos depende de él. Puede tomar conciencia del margen de juego de su libertad, como sucede siempre al reflexionar. Por consiguiente, el «depende de mí» de la capacidad de reflexionar, que en el capítulo III examiné en el marco de un contexto de reflexión particular cualquiera, cuando aparece a este nivel se refiere a *mí* en el sentido de la vida que tengo por delante. Uno se pregunta: ¿cómo quiero vivir?, ¿qué debo considerar bueno para mí? Recién aquí aparece aquella refe-

rencia unitaria a *lo* bueno prudencial de la que partió Aristóteles.

2

Esta es la pregunta práctica en el sentido más amplio, que fue mencionada al comienzo (pág. 100). Tenemos que distinguir el modo pasivo en que los que dicen «yo» continuamente se enfrentan a su vida «en conjunto» en su estado de ánimo, donde la toma de posición respecto de la vida sólo está implícita, de la toma de posición explícita que tiene lugar en la pregunta práctica y en la que se reconsideran la toma de posición pasiva previa y las evaluaciones que implica de los distintos asuntos.

Por una parte, el estado de ánimo está determinado por la multitud de asuntos y las evaluaciones correspondientes y, por otra, en él se expresa una evaluación unitaria de la propia vida «en conjunto». Por esto es posible entender la pregunta práctica de diferentes maneras y, en consecuencia, más o menos radicalmente, dependiendo de cuál de estos componentes sea el objeto básico de reflexión.

Si solamente se revisa las evaluaciones que están presupuestas en los afectos, es entendida de manera menos radical. ¿Es realmente bueno lo que considero bueno y realmente es tan importante para mí como sugiere el afecto? Se pregunta, pues, por el peso que tienen para uno los diferentes deseos y asuntos personales. ¿Hay que decir que estos asuntos ya fueron ordenados en el estado de ánimo de acuerdo a su importancia, o más bien que cobran importancia recién al reflexionar? El peso que tienen en el pasivo estado de ánimo no se refiere a su importancia, sino a su fuerza causal. Vistas así las cosas, tan sólo el que dice «yo» les da importancia al reflexionar. Es cierto que no cuenta con recursos concretos propios, pero la importancia relativa que tengan

para él los diferentes bienes sin duda «depende de él». Según la perspectiva que adopte, la situación será diferente. Por ejemplo, ¿tendrá en cuenta sólo el presente o, como es «racional», también el futuro? ¿O adoptará la perspectiva que tendrá ante la muerte, cuando vuelva la vista hacia la vida? Es lógico que en este caso la pregunta por el grado de importancia que tienen para mí mis diferentes asuntos puede enlazarse con la pregunta por el grado de importancia que me parece que tengo en el mundo (véase más arriba pág. 45 s.).

Vemos, pues, que el «para mí» de la pregunta «¿qué importancia tienen para mí mis diferentes asuntos?» no es una magnitud fija. Por esta razón, la pregunta práctica que se orienta ante todo por el valor y la importancia de mis diferentes asuntos remite a la pregunta práctica entendida de manera más radical, en que se problematiza el «para mí». La pregunta es ahora: ¿cómo quiero/debo entenderme a *mí mismo*? Es decir: ¿cómo quiero/debo *vivir*?

Tres cosas caracterizan a esta pregunta. *Primero*, se refiere al *como* de la vida, vale decir, en primer término no a los contenidos y asuntos personales, sino al modo en que (desde qué perspectiva) nos comportamos respecto de ellos. *Segundo*, implica que el que dice «yo» se retira de la dispersión en la multitud de sus asuntos y medita sobre sí mismo, sobre su vida en conjunto. Y *tercero*, implica también que el que dice «yo» ya no se ocupa exclusivamente de sus deseos personales; ahora plantea una pregunta que cualquier otro puede plantear de la misma manera.

El primer punto es el fundamental. Aunque el primer nivel de la pregunta práctica, que concierne a las evaluaciones de los diferentes fines, conduce a este segundo nivel en que se reflexiona sobre la vida en conjunto, se trata, no obstante, de niveles estructuralmente distintos. Podemos ilustrar con una imagen estos dos niveles de reflexión. El que dice «yo» toma distancia. En el primer nivel, se distancia de la

forma en que «inmediatamente» o «emocionalmente» se comporta respecto de sus deseos y de sus asuntos, y reflexionando se pregunta si puede apoyar con razones la valoración y el peso de unos y otros.[2] Esta pregunta conduce por sí misma al segundo nivel, *siempre y cuando* se tome conciencia (lo cual no es necesario; por eso se trata de un segundo nivel) de que cualquier respuesta que se dé en el primer nivel remite a una determinada comprensión de sí mismo y de la propia vida, que a su vez se puede problematizar.

Esta reflexión sobre mí mismo no es una vuelta sobre el yo entendido como un núcleo; es una reflexión sobre la propia vida, sobre el hecho de que la propia vida no consiste lisa y llanamente, en forma aditiva, en estos y aquellos asuntos, sobre el hecho, pues, de que todo lo que se quiere en particular tiene lugar en una vida de cuya caducidad sabe un ser que dice «yo» debido a su conciencia del tiempo. A esto se añaden otras características generales de la vida humana tales como el estar expuesto a contingencias y el sube y baja de los afectos. En el capítulo II, fue posible distinguir la conducta volitiva de los que dicen «yo» de la conducta de los demás animales en razón de la circunstancia de que los que dicen «yo» tienen conciencia de un futuro práctico y de que se dirigen a fines y metas; pero ahora vemos que la consecuencia de esta conciencia del tiempo es que los que dicen «yo», a diferencia de otros animales, se enfrentan además a la caducidad de su vida y de todo lo que se puede alcanzar en ella. Por un lado, el carácter negativo de estas características les da un motivo para no querer verlas, y a esto se debe que

2. Esto corresponde más o menos a lo que quiere decir H. Frankfurt con su nivel volitivo de segundo orden (H. Frankfurt, «Freedom of the Will and the Concept of a Person», *Journ. of Phil.*, 1971, pág. 5 ss.). Los dos niveles que distingo en la pregunta práctica se ubican en su segundo nivel. Por esta razón, en *Problemas*, pág. 216 ss., donde partí de la distinción de Frankfurt, hablé de un segundo y de un tercer nivel volitivo.

muchos planteen la pregunta práctica, si es que en absoluto lo hacen, sólo en su primer nivel. Por otro lado, por la misma razón es claro que la pregunta práctica, cuando es planteada en el segundo nivel, principalmente tiene por objeto ganar estabilidad en la caducidad y, en vista de la multitud de asuntos, unidad.

Puedo dar aquí un ejemplo sumamente sencillo que proviene de una reflexión de segundo nivel, que no se ocupa de determinados contenidos, sino del *como* de la vida. Se trata de la concepción ética de Aristóteles. En la doctrina aristotélica de la virtud se mezclan un aspecto prudencial general y un aspecto específicamente moral.[3] Si se deja el aspecto moral de lado, la concepción de Aristóteles, como puede verse claramente en *Ética a Nicómaco*, IX, 4, es la de una vida afectivamente equilibrada. Esta concepción deriva del deseo de llevar una vida íntegra, que tenga constancia en medio del cambio (de modo que uno pueda ser amigo de sí mismo, como decían Aristóteles y Platón [*La república*, 443 d]). No versa, pues, sobre determinados contenidos, sino sobre un *como* de la vida, sobre el equilibrio en la conducta respecto de la propia afectividad.

La concepción de Aristóteles puede parecer insuficiente desde la perspectiva de la pregunta práctica. En primer lugar, porque lo que deberíamos unificar, de acuerdo con ella, son sólo los afectos y no las múltiples metas y asuntos personales. Y en segundo lugar, porque para Aristóteles la muerte no juega más que un papel marginal (como en todo el mundo griego clásico, aunque ve la vida marcada por la muerte, no se produce una confrontación con ella). Sin embargo, menciono precisamente esta concepción debido a que, sin tomar en cuenta todavía la relativización de sí mismo que lleva a la mística (más adelante me referiré a esta relativización), ejemplifica el punto de vista de la unificación que

3. Véase mis *Lecciones de ética*, lección 12.

aparece en el momento en que la pregunta práctica expresa una voluntad de recogimiento.

Paso ahora al segundo de los tres puntos arriba mencionados (pág. 106). Si el punto de vista de la unificación, a diferencia de Aristóteles, se aplica primariamente a la multitud de asuntos y actividades personales, vemos aparecer un rasgo característico de la existencia humana: la contraposición entre multiplicidad y dispersión, por un lado, y unidad y recogimiento, por el otro. También aquí resulta instructivo el contraste con la vida de otros animales. Para ellos, dado que viven en la respectiva situación, no puede haber ni dispersión en la multiplicidad de las distintas actividades y metas, ni recogimiento en sí mismos. A los humanos, en cambio, por un lado, los absorben sus actividades y preocupaciones particulares y, por otro, los intranquiliza la pregunta acerca de lo que quieren en definitiva, acerca de lo que les importa en la vida. Pero puesto que esta pregunta, debido a su oscuridad, resulta abrumadora, aparece también una dinámica contrapuesta: la necesidad de dispersión. La contraposición entre dejarse absorber por los asuntos particulares y preguntarse por el sentido de la vida es una consecuencia inevitable de la independencia de la situación que caracteriza a la voluntad humana: puede ponerse muchas metas y, no obstante, se mueve dentro de *una* vida. Por esto lo natural no es buscar la unidad fuera de la multiplicidad, sino en un *como* del comportamiento respecto de la multiplicidad.

Paso al tercero de los puntos arriba mencionados. Se podría pensar que el segundo nivel de la pregunta práctica es más subjetivo que el primero, porque consiste en una reflexión sobre el «sujeto»; sin embargo, lo contrario es el caso. En el primer nivel, el que reflexiona sobre sí mismo debe juzgar cuán importantes para él son sus diferentes asuntos, comparados unos con otros. En el segundo nivel, sopesa la importancia que tienen esos asuntos desde la perspectiva de su vida como un todo. Pero esta perspectiva está determi-

nada por rasgos generales de la vida humana, como la muerte, la caducidad, la contingencia, etcétera, que son iguales para todos. La reflexión general sobre la vida y la pregunta por la manera de conducirla bien con todas las molestias que acarrea, no es, por consiguiente, ningún asunto individual. La pregunta que asalta al individuo acerca de la manera en que puede vivir bien, lo apremia en tanto individuo, pero es posible formularla anónimamente, tal como hizo Platón, preguntando «¿cómo se puede vivir bien?» (*La república,* 352d). Se trata, pues, de una cuestión que puede discutirse con otros. (Es posible también plantear la pregunta práctica a este segundo nivel sin plantearla en el primero.) En todo caso, el hecho de que el punto de partida sea común no implica que haya respuestas iguales para todos: aquí nos las habemos con posibilidades, no con necesidades. Se intercambia razones, pero las razones no pueden hacer más que sugerir una forma de comportamiento y lo único que se puede mostrar es con qué puntos de vista está relacionada. A esto se debe que sólo haya un «tener que» relativo. Puesto que el asunto no es moral, es decir, que no implica exigencias mutuas, no hay necesidad de que se tome los mismos caminos, pero tampoco hay razón para que se tenga que tomar caminos diferentes.

3

¿Por qué la finitud es un problema para los seres humanos? Que todo lo que hay es limitado en diferentes aspectos es evidente. Para los animales que no tienen conciencia del tiempo, el hecho de estar limitados no significa nada, pues no aspiran a traspasar sus límites. La egocentricidad humana, en cambio, implica preocupación por el futuro. Los que dicen «yo» desean conservar lo que tienen: así surgen el miedo a la caducidad, el aprecio de la estabilidad. Pero también temen

un futuro vacío: así surgen la tortura del aburrimiento y la necesidad de lo contrario de la estabilidad: la necesidad de cambio. Y en cualquier caso desean que todo sea en el futuro tal como quieren, por lo que experimentan la propia impotencia frente a la inestabilidad y contingencia de las cosas. No hay un estar dirigido a metas sin la experiencia de la contingencia, sin la tensión entre buena y mala suerte. Mediante la técnica, los seres humanos intentan reducir el azar tanto como sea posible; sin embargo, no se deja vencer. Así es que el poder humano no solamente está efectivamente limitado como todo poder animal: sobrepasando el presente, la conciencia experimenta una dependencia de factores que en casos particulares pueden ser superados, pero que en principio constituyen una dimensión de no disponibilidad.

La muerte es el caso más sobresaliente de estas experiencias de límite e impotencia. La voluntad egocéntrica está tan consternada frente a la muerte, porque en este caso la impotencia no sólo concierne al *como* del futuro, sino a este mismo, a su fin. Esto parece horrible y por eso, si es posible, es reprimido. A la muerte le corresponde una significación eminente en la reflexión sobre el «en conjunto».

Es natural explicar biológicamente el miedo a la muerte, pues comprendemos que animales que tienen conciencia del tiempo no sobrevivirían, si no lo sintieran.

En el caso de animales de otras especies, también se puede hablar de un cierto miedo a la muerte. Se puede interpretar la conducta de los animales de muchas especies superiores como si, ante el peligro de muerte (por ejemplo, cuando son llevados al matadero), experimentaran un miedo inmediato a la muerte, comparable al nuestro. El miedo a la muerte propio de los seres humanos es miedo de morir en seguida o pronto.[4] Este es el tipo de miedo a la muerte que sólo

4. En mi ensayo «Sobre la muerte» intenté exponer esto con mayor exactitud (*Problemas*, pág. 164 ss. [*Aufsätze 1992-2000*, pág. 70 ss.]). En

pueden sentir seres que tienen conciencia del tiempo, pues hay que entender expresiones como «en seguida» y «pronto» para poder sentirlo, y también la palabra «no». Uno puede encontrarse en una situación en que la amenaza no se siente, pero se juzga que la vida está en peligro (por ejemplo, cuando se nos comunica que al día siguiente seremos ejecutados), y si los seres humanos no sintieran ningún miedo en situaciones semejantes, serían tan incapaces de sobrevivir como unos animales superiores que no sintieran ningún miedo ante una amenaza sensible para su vida. El miedo animal a la muerte no se puede describir fácilmente; en cambio, el miedo a la muerte específicamente humano tiene un objeto que se puede indicar con claridad y que es, en cierto modo, intelectual: el pensamiento de que en seguida o pronto no se vivirá más.

Pero precisamente cuando se intenta formular esto con precisión, ya no parece tan evidente por qué se siente este miedo. Decir de la vida que es el bien más alto y de la muerte que es el peor de los males, no da una razón, sino que es ya una consecuencia. La justificación biológica, en cambio, contiene una razón suficiente. Un caso comparable es el de los dolores físicos. ¿Por qué los tememos? La respuesta «porque son un mal» también pone las cosas cabeza abajo. Pues los *llamamos* un mal, porque todos tratan de evitarlos. Y del hecho de que tratan de evitarlos, la explicación biológica también da una justificación suficiente.

Acéptese, pues, provisionalmente la explicación biológica como hipótesis y veamos hasta dónde se puede llegar con ella. Puesto que ahora tenemos que concentrarnos en la pregunta por el objeto preciso de este miedo a la muerte, la hipótesis biológica puede ser puesta a prueba con esta cuestión.

diferentes puntos, me aparto ahora de él. Ahí no pude explicarme bien el deseo de seguir viviendo a toda costa, porque aún no disponía de la hipótesis biológica que presento aquí. Pero aquel ensayo fue el punto de partida de este libro.

En primer lugar, si se pregunta por el objeto preciso de este miedo, hay que evitar las confusiones que provoca la orientación por la manera sustantivada de hablar acerca de «la» muerte. Con «la muerte» no nos referimos a «algo» en el sentido corriente, sino a un acontecimiento, al acontecimiento de que la vida termina.[5]

Pero esto también es ambiguo. ¿Tenemos miedo 1) de que la vida termine *alguna vez* o 2) de que termine ahora o pronto? (Si se habla del miedo a *la* muerte, se puede pasar inmediatamente de una versión a la otra.) Si se entiende que el miedo a la muerte está justificado biológicamente, se impone la segunda versión. En cambio, el temor de morir alguna vez es, para empezar, semánticamente oscuro, pues que vamos a morir alguna vez es una *cualidad*, la cualidad de ser mortal, y sólo se puede sentir miedo de un acontecimiento, no de una cualidad. Esta dificultad semántica puede evitarse, si no se dice que se tiene miedo de ser mortal, sino que este hecho le produce a uno una sensación de congoja o de falta de sentido (muchas personas piensan que la vida carece de sentido si termina con la muerte).[6] Pero desde el punto de vista biológico, este sentimiento es disfuncional. Si para seres que tienen conciencia del tiempo es biológicamente de lo más funcional hacer todo lo posible para no morir pronto, no puede sino ser disfuncional experimentar como paralizante el hecho de ser mortal. Con esto no quiero decir que este sentimiento no sea comprensible; no se puede reducir todo a lo que resulta biológicamente funcional. Es evidente que siempre ha habido individuos y culturas enteras que sufrieron por la mortalidad y debido a eso buscaron la inmortalidad en el más allá, o (como

5. Aclarado esto, la manera abreviada de hablar de «la muerte» es, naturalmente, inofensiva.

6. Véase el *Eclesiastés* en el Antiguo Testamento.

en la epopeya de Gilgamesh) una hierba contra la muerte en la tierra.

Pero la conmoción por la mortalidad apenas puede ser vista como el fenómeno básico. Está tan poco presente en el miedo a la propia muerte como en el miedo a la muerte de otros. En el caso de los otros, quizá es más evidente todavía que tenemos miedo de perderlos pronto y no de perderlos alguna vez. Si la mortalidad fuera el fenómeno básico para el miedo, habría que admirarse también de cuánto les preocupa a los seres humanos, cuando están amenazados de muerte, evitar la muerte ahora. Sólo sería una prórroga y, sin embargo, les parece lo más importante de todo: «justo ahora no; después», se dice (véase, por ejemplo, la conducta de Admeto y de sus padres en el *Alcestes* de Eurípides, o la del príncipe de Homburg en el drama de Kleist). Si el problema fuera la mortalidad, esta conducta tendría que parecer poco racional; sin embargo, es exactamente lo que cabe esperar, si la hipótesis biológica es correcta. Pienso por eso que la congoja por la mortalidad debe ser vista como una consecuencia comprensible, pero en ningún caso necesaria del hecho de que siempre la muerte puede producirse pronto. Que no es una consecuencia necesaria, puede inferirse de la circunstancia de que a uno podría disgustarle una vida que no terminara nunca.[7] Ésta ciertamente es sólo una concepción posible,[8] pero basta para mostrar que la contraria no es necesaria.

Una vez establecido que el miedo a la muerte se refiere a un «en seguida o pronto», la hipótesis biológica ayuda también a mantener al objeto de este miedo libre de explicacio-

7. Véase B. Williams, «The Marcropulos Case», en B. Williams, *Problems of the Self*, Cambridge, 1983.

8. Véase la concepción contraria en E. Nagel, *The View from Nowhere*, Oxford, 1986, pág. 224. [Traducción castellana: *Una visión de ningún lugar*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, pág. 321.]

nes adicionales. En particular, toda forma de justificación metafísica aparece como engañosa, especialmente aquella que ve la razón de nuestro miedo a la muerte en un miedo a la nada. El error no está aquí en la manera sustantivada de hablar de «la nada». En este lugar, tal vez ni siquiera sea engañosa, porque tiene pleno sentido decir: el que muere, se hace nada, y de aquí hay sólo un paso (que se puede ver como inocente) a: se disuelve en la nada. Por esto, en esta constelación, no sólo Heidegger habla de la nada, sino también Thomas Nagel (ibíd., pág. 226; pág. 323 de la edición española). El error consiste propiamente en algo que no suena para nada metafísico: que pasa por evidente que el no ser más tiene que parecerle horrible a uno. ¿Por qué? Aun si se recurre a la ayuda del pensamiento de que lo que les importa a los seres humanos es siempre su futuro, no se sigue esto. ¿Por qué razón no debiera importarnos nuestro futuro en todo momento mientras vivimos, pero no más allá?

Incluso si se le da al miedo a la muerte la formulación más sobria y se dice que consiste en el miedo a *dejar de existir* (el «no», evidentemente, está implícito en esta expresión), no es claro que el motivo de este miedo deba ser evidente por sí mismo, y tampoco es claro, *si* se prescinde de la hipótesis biológica, que se desee *continuar* viviendo. No quiero decir con esto que los seres humanos no deseen siempre (o casi siempre) continuar viviendo. De hecho, lo desean la mayor parte de las veces incondicionalmente. Pero la pregunta era por qué. Y que esto no sea comprensible por sí mismo, constituye un fuerte apoyo para la hipótesis biológica.

Un texto en que el miedo a la muerte está bien descrito psicológicamente es el de Nagel que cité hace poco. En todo caso, yo lo experimento tal como él lo describe: si supiera que dejaré de existir en seguida o pronto, me horrorizaría, y también me horrorizaría la representación de hacerme nada (ambas cosas son lo mismo cuando no se cree

en una vida después de la muerte, sólo que, en un caso, se mira las cosas más bien desde la vida y en el otro, desde el resultado). *Ahora* creo que sería así, pero no sé si me horrorizaré cuando de veras me encuentre inmediatamente ante la muerte. Hay personas que producen una singular impresión de tranquilidad en la cercanía inmediata de la muerte. ¿No tendría que parecernos completamente incomprensible esta situación, si pensáramos que la sensación de horror ante la inmediatez de la muerte es lo único comprensible? Quien ve las cosas desde lo biológico, puede decir que el miedo ya no tiene ninguna función cuando la muerte inmediata es inevitable. Que muchas personas, al ponerse en el lugar de un moribundo, piensen que debe ser horrible para él, puede ser engañoso, y la opinión que se expresa a veces, según la cual no se tiene miedo a la muerte, sino a la agonía, no parece bien pensada. Nadie sabe cómo le irá cuando esté inmediatamente confrontado con la muerte ni con qué recursos contará entonces, y cavilando antes sobre ello, no se gana nada después.

Así es que no se debiera proyectar el miedo a la muerte en la cercanía inmediata del deceso ni situarla a distancia de él; su lugar primario está allí donde tiene una función biológica: en la creencia de que se morirá en seguida o pronto. Esto no excluye que secundariamente uno pueda siempre imaginarse (y quizá debiera imaginarse) que la muerte podría ocurrir en cualquier momento, por consiguiente, también ahora; sin embargo, lo que uno se imagina entonces es justamente cómo serían las cosas si uno creyera ahora que morirá en seguida o pronto. Esta fantasía, posible en cualquier momento, supone que el miedo a la muerte es miedo a morir en seguida o pronto, y hay que diferenciarla de la conciencia, también posible en cualquier momento, de ser mortal. Esta es la conciencia de que se morirá alguna vez, que normalmente no va asociada con miedo, a pesar de que incluye la visión de que uno se convertirá en nada. Por lo

tanto, lo que horroriza no es saber que uno se convertirá en nada, sino saber que la transición es inminente o la representación de como sería si fuera inminente, y esta diferencia afectiva entre dos representaciones que aparentemente tienen el mismo objeto (el paso a la nada) es una poderosa razón a favor de la aceptación de la hipótesis biológica.

¿Cuál es la importancia del comportamiento respecto de la muerte para la pregunta práctica? La pregunta práctica consiste en una reflexión sobre la vida más acá de las diferentes metas y asuntos. Y precisamente con esto se encuentra uno cuando se ve frente a la muerte. Pues al imaginarse cómo sería dejar de vivir, es imposible no imaginar qué dejaría de ser entonces: la propia vida. El hecho de que uno hace esto o aquello, de que se ocupa de tales y cuales asuntos, etcétera, pasa inmediatamente a segundo plano: lo que deja de ser es la vida, sin importar que uno haga esto o aquello.

La confrontación con una muerte inminente, realmente o en la imaginación, es una ocasión especialmente favorable para plantear la pregunta práctica. Por cierto, la confrontación con la muerte sólo es un posible detonante de la pregunta práctica. Si se tiene la efectiva certeza de que se morirá en seguida o pronto, el miedo biológicamente condicionado puede reprimir a tal punto todo otro pensamiento, que la preocupación por el *como* de la vida no surja en absoluto. En cambio, si uno solamente se imagina cómo sería dejar pronto de vivir, el paso a la pregunta por la situación de la propia vida parece más sencillo. En cualquier caso, la confrontación con la muerte produce el efecto unificador que es tan importante para la cuestión del *como* de la vida (véase pág. 109).

Pensar que la muerte es posible en cualquier momento le confiere a la pregunta cómo se ha de vivir una gravedad especial, sobre todo debido a que se tiene poco tiempo en vista de una muerte inminente. Quien cree tener poco tiempo, cambia sus prioridades. Esto permite entender las expe-

riencias de conversión en la cercanía de la muerte, que a menudo se encuentran en la literatura. Ocurre que alguien, días después de sufrir un infarto y sentir un agudo miedo a la muerte, decide cambiar de vida, para volver luego poco a poco a la vieja rutina.

Pero la muerte no actúa solamente como detonador y agravante de la pregunta práctica; también es parte de su contenido. Hablé de los sufrimientos que provoca en la vida humana la conciencia de las diversas limitaciones que acarrea la conciencia del tiempo. Puesto que los seres humanos van siempre más allá del presente en su conciencia, experimentan la inestabilidad de sus relaciones. La muerte es el caso más sobresaliente de la caducidad y no disponibilidad de la vida humana. ¿Cómo se debe vivir en vista de que la muerte es posible en cualquier momento? Que los seres humanos deseen continuar viviendo a toda costa tiene una justificación biológica, pero esto no altera en nada el hecho de que les horroriza el paso al no ser y no pueden evitarlo: indefensos, están expuestos a él.

¿Cómo comportarse respecto de este hecho inevitable? Se puede tratar de evadirlo con la esperanza de continuar viviendo en el más allá. Pero si uno rechaza esta salida, ¿no hay más alternativa que ignorarlo o «apretar los dientes»? Ya vimos que no hay un nexo analítico entre el paso al no ser y la sensación de horror. Sólo cuando desde la perspectiva egocéntrica no relativizada no se divisa otra cosa que a sí mismo, este paso tiene que parecer horrible. Por esta razón la muerte, al igual que las demás frustraciones profundas, se ofrece como motivo para apartar de sí mismo la mirada y dirigirla aún más atentamente a las otras cosas sobre las que siempre ha reposado. Aunque cada cual sigue siendo a sus propios ojos el centro volitivo del mundo, es posible darse comparativamente menos importancia a la vista del mundo y de los otros centros que hay en él, y por ello pensar en la muerte –imaginarse que se morirá pronto o en

seguida– puede ser la ocasión de situarse, dentro del mundo, en el margen.[9] Así, pues, tal vez sólo una actitud mística permita aceptar la muerte. Con esto tiene que ver el hecho de que pensar en la muerte haya constituido siempre una motivación para la mística.

4

Incluso en una sencilla reflexión práctica o teórica, los que dicen «yo» tienen que tomar distancia de lo que quieren o piensan inmediatamente: en la reflexión, lo querido o pensado es puesto entre paréntesis y se examina su condición de bueno o verdadero. La misma metáfora del distanciamiento puede usarse a propósito de la reflexión en que el que dice «yo» medita sobre sí mismo: ahora toma distancia de sus diferentes deseos y asuntos, y se recoge para plantear la pregunta por el *como* de la vida.

Aunque ambos distanciamientos se diferencian estructuralmente, el primero conduce al segundo. Cada pregunta por una justificación en el ámbito práctico, aun en el nivel más bajo –la pregunta por los mejores medios para alcanzar un fin–, contiene elementos que remiten a cómo se quiere vivir. (Si en una ciudad le pregunto a alguien cuál es el mejor camino para llegar a un sitio, no hay criterios objetivamente obligatorios de lo que sería la respuesta más satisfactoria, pues esto depende, por ejemplo, de si prefiero caminar rápido o lentamente, lo cual a su vez puede depender del ritmo al que quiero vivir.)

De estos dos distanciamientos, podemos distinguir un tercero: el que apareció al final del apartado anterior (v. 3). Mientras el segundo era un distanciamiento *en dirección a*

9. Véase «Sobre la muerte», *op. cit.*, pág. 179 ss. [*Aufsätze 1992-2000*, pág. 87]

sí mismo, este es un distanciamiento *de* sí mismo.[10] Tal como el primer distanciamiento conduce por sí mismo al segundo, sin obligar a la persona a seguirlo, el segundo conduce por sí mismo al tercero. Mientras uno se encuentra sumergido en la multiplicidad de actividades y metas, se considera en su egocentricidad absolutamente importante. En cambio, si se problematiza la propia vida, es muy posible, por un lado, que uno advierta su carácter limitado: ya no nos enfrentamos con limitaciones particulares, sino con la contingencia y limitación de la vida humana en conjunto; y, por otro, es muy posible que al verse en conjunto uno perciba su pequeñez y la de sus preocupaciones en relación al mundo. Así surge una motivación para relativizarse no tan sólo parcialmente (pág. 96 s.), sino también para relativizar las propias atribuciones de importancia, una motivación a la que podemos plegarnos o no. Distanciarse de sí mismo significa tomar distancia no sólo del egoísmo, sino de la propia egocentricidad. Esto involucra todas las metas y deseos personales, también aquellos que tienen a otros por objeto o que uno comparte con otros. Estamos frente a la relativización de sí mismo de la que partí en la introducción y que es asunto de la mística, como se verá en el capítulo siguiente.

El distanciamiento de sí mismo al que se aspira en la mística podría parecer paradójico, pues por más que pueda distanciarme de cualquier cosa, sigo siempre siendo yo. Pero lo que aquí se quiere decir con «sí mismo» es «yo quiero»: el aferrarse o apegarse a los objetos de la voluntad, que es característico de la egocentricidad humana, comenzando por el no poder zafarse del miedo a la muerte.

En las tres formas del distanciamiento, el paso atrás sólo puedo darlo yo. En cada una el interpelado soy yo en tanto

10. En el capítulo II (pág. 46), también hablé de tres formas de distanciamiento, pero las distinciones hechas aquí y allí sólo se corresponden en la tercera forma.

yo (véase capítulo III, pág. 60 s.). Por eso también en el caso del místico hay que hablar de preocupación egocéntrica. Él quiere algo para sí: alcanzar un determinado estado y permanecer en él. Este aspecto egocéntrico de la mística implica una bifurcación de la que me ocuparé recién al final del siguiente capítulo. Pero la meta de la relativización de sí mismo no está al mismo nivel que las otras metas. Por ello no es contradictorio decir que se puede estar egocéntricamente preocupado de zafarse de la propia egocentricidad, o de limitarla. Si hay que entender la toma de distancia como negación de la voluntad o solamente como moderación del darse importancia, es una cuestión controvertida en la mística misma (véase pág. 141).

Segunda parte

DISTANCIARSE DE SÍ MISMO

VI

Religión y mística[1]

1

Religión y mística son formas de recogimiento relativas al *como* de la vida. En el capítulo anterior, hablé de la contraposición que se produce en la voluntad humana –debido a que es independiente de la situación– entre la multiplicidad y dispersión de sus asuntos y la necesidad de unidad y recogimiento (pág. 109). En culturas más antiguas, los ritos religiosos, aparte de contribuir a la cohesión social, les daban a los individuos ocasión de recogerse.

Era aconsejable partir de la pregunta y la reflexión en el capítulo anterior, a fin de destacar el carácter autónomo y racional que nos hace querer el recogimiento; pero corresponde al sentido mismo de la pregunta práctica formarse una firme opinión, tomar una actitud en que, con respecto al *como*

1. Hay un trabajo preparatorio para este capítulo, en que describo la relación entre religión y mística en forma algo distinta: «Las raíces antropológicas de la religión y de la mística», en *Problemas*, pág. 215 ss.

de la vida, se logra una posición que permite soportar la muerte y las demás dificultades de la vida egocéntrica que la conciencia del tiempo trae consigo.

Para comenzar, quiero dar dos ejemplos. Piénsese en un judío ortodoxo que al realizar cualquier actividad alaba a Dios usando la bendición prescrita para el caso, y en un budista Zen japonés que realiza toda actividad de tal modo que la ve como transparente en vista del vacío. En ambos casos, la persona está manifiestamente recogida, no al margen de sus múltiples actividades, sino en ellas. El judío recoge religiosamente su vida –todo lo que hace– en vista de Dios; el japonés recoge místicamente todo lo que hace en vista del universo entendido como vacío. De los dos puntos de referencia puede decirse que de un modo u otro son «trascendentes», que «no son de este mundo»: Dios es trascendente respecto de todo lo que hay en el mundo; en otro sentido, el universo trasciende todo lo individual en él. La palabra «religión» se usa a veces tan ampliamente que abarca las dos posibilidades.

¿Habría que decir, pues, que los que dicen «yo» viven dispersos o recogidos debido a su estructura antropológica, y que sólo es posible vivir recogido en vista de algo que «no es de este mundo»? Creo que sólo restan dos puntos de referencia en vista de los cuales uno puede recogerse: o bien uno se entiende en vista de algo que «es de este mundo» (otra persona, una comunidad o una cosa por la que se hace algo), o bien sencillamente en vista de *sí mismo*.

Lo primero es algo que hacemos continuamente; sin embargo, sólo dentro de ciertos límites podemos entender la actividad y voluntad propias en función de una persona o de una cosa: la vida de uno va más allá. En todo caso, cuando nos encontramos frente a la muerte, tomamos conciencia de esto. «Me entrego completamente a esta persona o a mi familia –podría decir alguien–, o me consagro por entero a esta tarea; esto es lo que le da sentido y unidad a mi vida». En *Entweder-Oder* [*La alternativa*], Kierkegaard examinó estas po-

sibilidades y vio el punto débil que comparten en que no cabe más que «desesperar» al perder tales puntos de referencia.

A mis ejemplos no los afecta este veredicto. Al judío ortodoxo no se le puede quitar su relación con Dios ni al budista Zen la suya con el vacío del universo.

¿Pero qué ocurre con el otro punto de referencia? ¿Es posible recogerse sencillamente en vista de *sí mismo*? Parece que precisamente esto es lo que se quiere decir al hablar de recogimiento y elección de sí mismo. La manera en que Heidegger incorporó la empresa de Kierkegaard en *Ser y tiempo* fue un intento de ver la elección de sí mismo como un recogimiento únicamente en función de *sí mismo*. El hecho de que Kierkegaard se limitara a yuxtaponer la elección de sí mismo y su interpretación religiosa en vez de derivar una cosa de la otra, reforzó a Heidegger en su idea de que, mirado a fondo, el recogimiento resulta comprensible tan sólo en vista de sí mismo.

¿Es ésta una posibilidad? La expresión «sí mismo» [*sich*] aparece dos veces en la pregunta «¿es posible recoger*se* en vista de *sí mismo*?» [«Kann man *sich* letzlich auf *sich* hin sammeln?»]. Pienso que no tiene sentido colocar el «sí mismo» que figura en primer lugar también en el segundo. Uno siente la necesidad de recogerse y de no continuar disperso en múltiples actividades. No es posible que este «sí mismo» [el «se» de recogerse] sea también la instancia en vista de la cual uno se recoge. El judío ortodoxo y el japonés cuentan con dicha instancia, y también el amante, etcétera –los ejemplos de Kierkegaard– creían contar con ella, sólo que no era suficiente. La mera relación consigo mismo no puede ocupar este lugar. Tampoco la pregunta práctica más amplia «¿cómo quiero vivir?»,[2] según mi formulación,

2. Véase más arriba pág. 100 y mi libro *Autoconciencia y autodeterminación*, págs. 153 ss. y 230 ss. [*Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, págs. 193 ss. y 295 ss.]

es suficiente. Es cierto que realmente se parte de una pregunta como ésta cuando se emprende autónomamente el recogimiento. Por esto de mis dos ejemplos se dirá: no es claro todavía si se recogen autónomamente y no se limitan, por ejemplo, a continuar irreflexivamente una tradición; pero la mera pregunta es tan formal como hablar de una elección de sí mismo. La pregunta es: ¿hay algo que, en tanto ser dotado de voluntad, me sirva como punto de referencia, algo en vista de lo cual pueda recoger todo mi comportamiento volitivo particular? No se puede responder: sí, la pregunta misma, pues con ello se la vaciaría de contenido.

Quizá Kierkegaard le dio a esta pregunta una respuesta demasiado específica: la relación con Dios. En todo caso, es posible decir que la respuesta solamente puede hallarse en algo «religioso en sentido amplio», en algo que «no es de este mundo» (véase pág. 126). Suponiendo que esto fuera correcto, significaría que los seres humanos, debido a su estructura antropológica, tienen una comprensible necesidad de recogerse, pero que esta necesidad los remite a algo «trascendente» en el vago sentido antes mencionado y que fuera de la religión en sentido estrecho (ejemplificada mediante el judío ortodoxo) o de la mística (ejemplificada por el budista Zen) no hay ninguna posibilidad de llevar una existencia «recogida».

2

Es común definir la mística relacionándola de alguna manera con la religión.[3] Yo también lo haré, pero mis definicio-

3. Véase la definición que aparece en el *Macmillan Dictionary of Religion,* Londres, 1994, editado por Pye: «a heightened form of religious experience in which the subject feels the immediate presence of God or of some ultimate reality resulting in an expansion of consciousness and in a feeling of transcending the ordinary world».

nes se apartarán de las usuales debido a las particulares exigencias de una empresa que adopta «la perspectiva de la primera persona». En este capítulo, me encuentro frente a dificultades metodológicas que no se presentaban en los capítulos de la primera parte. Allá solamente se trataba de estructuras antropológicas generales, por lo cual no necesitaba abordar fenómenos culturales determinados, si bien mucho de lo que expuse estaba enfocado –en parte, conscientemente y, en parte, sin duda, inconscientemente– desde la perspectiva de la propia cultura. En cambio, la cuestión ahora es el modo en que los seres humanos responden a una determinada estructura antropológica general (la estructura de la necesidad de recogimiento), y esto es algo que ocurre en diversas formas culturales que, no obstante, podrían tener un significado general. Por lo tanto, aquí tengo que referirme a instancias culturales reales de la religión y la mística.

Cuando se aborda determinados fenómenos histórico-culturales, se plantea la pregunta de si enfocarlos desde la perspectiva de la primera persona (singular o plural) o desde la perspectiva de la tercera persona. Discuto esta distinción metodológica en el apéndice al final del libro. Aquí bastará con decir en términos generales que se enfoca un fenómeno histórico-cultural desde la perspectiva de la tercera persona cuando sólo se desea indagar en él; en cambio, se adopta la perspectiva de la primera persona cuando la pregunta conductora es qué puede significar el fenómeno para nosotros y si tenemos suficientes razones para emprender este camino o uno semejante, o bien para no hacerlo. Casi todo lo que se escribe actualmente en las áreas de la fenomenología e historia de la religión obedece a la perspectiva de la tercera persona. Puesto que yo asumo la perspectiva de la primera persona, ya al definir la religión y la mística debo procurar que las definiciones impliquen alternativas prácticas con sentido para nosotros hoy en día.

Recién dije que hay un sentido vago y amplio de «religión», en que la palabra abarca también a la mística (pág. 126). Sin embargo, a continuación quiero hablar de religión en sentido estrecho, en un sentido que implica la creencia en personas sobrehumanas, en dioses. En particular, me servirá de orientación la tradición judeo-cristiana: la creencia en el Dios único.

Mis definiciones de religión y mística intentan tener en cuenta el hecho de que nos encontramos en la tradición judeo-cristiana y, por otro lado, que en mi opinión esta tradición religiosa dejó de ser una alternativa desde la perspectiva de la primera persona, mientras que la mística –tal como la defino– sigue siendo una posibilidad abierta a todos los seres humanos. Por esta razón, para mí es importante definir la mística y la religión en primer lugar como dos caminos diferentes, lo cual no excluye la posibilidad de que haya mística en la religión, la posibilidad de que, por ejemplo, la religión cristiana posea rasgos místicos.

Aunque la palabra «mística» deriva de una expresión griega y se usa principalmente en Occidente, se refiere a una actitud que, históricamente hablando, más que en Europa, está afincada en India y Asia Oriental, donde no tiene en primer término un sentido relacionado con Dios. Lo central en las definiciones usuales de «mística» es, 1) o bien la idea de una experiencia inmediata de Dios o de una realidad última (véase la definición de Pye, pág. 128, nota 3), 2) o bien la idea de una visión de esta realidad, de una inmersión meditativa en ella o de un saberse unido con ella. La primera versión –el contacto inmediato con algo trascendente– se orienta más bien por la mística occidental, que es básicamente religiosa; la segunda –la inmersión meditativa–, corresponde más a las formas de la mística en India y el Lejano Oriente. La primera versión debe quedar en segundo plano cuando se adopta, como yo, la perspectiva de la primera persona, que ya no contempla como una posibilidad a la religión en sentido estrecho.

¿Es posible entender la mística, de acuerdo con la segunda versión, como inmersión meditativa en una realidad última? Quizá se puede vincular esta versión con la mística occidental no religiosa o, por ejemplo, con el Vedanta en la India; pero no, por ejemplo, con el budismo Theravada o con el yoga Sankya. La inmersión meditativa de Buda no se dirige a una realidad última ni a nada en absoluto. Además, hablar simplemente de «inmersión meditativa» es demasiado vago. En el caso de Buda, resulta evidente que la dinámica de la inmersión meditativa está ante todo determinada por aquello de lo que debe liberar, que son el «yo» y su «avidez».

Pero, en realidad, en las demás formas de la mística también se contempla la inmersión meditativa en primer lugar desde la perspectiva de aquello *de lo que* uno quiere liberarse, y como tal se nombra a veces lo múltiple del mundo fenoménico; sin embargo, esto tampoco tiene validez general. Por ejemplo, no vale en el caso de la mística taoísta. Además, hay otros místicos de los que oímos que quieren apartarse de la multiplicidad sensible tan sólo en la medida en que la voluntad se aferra a ella.[4] Por esta razón, es posible caracterizar en términos generales la meditación mística como un intento de liberarse del propio aferramiento volitivo.

Así, pues, podemos desechar por completo la característica de la «inmersión meditativa», pues por importante que sea esta posibilidad para casi todo místico, no quisiéramos decir, por ejemplo, de un sabio taoísta o de un budista Zen que sólo cuando medita tiene una conciencia mística. Por

4. Véase, por ejemplo, lo que dice el maestro Zen chino Seng-t'san: «To set up what you like against what you dislike / This is the disease of the mind... When a mind is not disturbed, / The ten thousand things offer no offense». [«Definir lo que te gusta versus lo que no te gusta / Ésta es la enfermedad de la mente... Cuando una mente no está turbada / Las diez mil cosas no ofenden».] En D.T. Suzuki, *Manual of Zen Buddhism*, Londres, 1974, pág. 77 ss. [Traducción castellana: *Manual del budismo Zen*, Buenos Aires, Editorial Kier, 1992.]

este camino llego a la siguiente definición de mística. Consiste 1) en zafarse del aferramiento volitivo (de la avidez o de la preocupación), 2) *prestando atención* al universo, no «sumergiéndose meditativamente en él» (prefiero decir «universo» en lugar de «realidad última»). Si pensamos en el budismo Theravada o en el yoga Sankya, se puede suprimir esta segunda cláusula. Por otro lado, es posible ampliar la definición de modo que abarque a la mística religiosa, poniendo a Dios en el lugar del universo.

Estas reflexiones sobre la definición de «mística» fueron hechas desde la perspectiva de la tercera persona, pues solamente se trataba de dar cabida en ella a la mayor parte de lo que normalmente se designa como mística; sin embargo, se habrá advertido que, en el fondo, también jugaba un papel el deseo de que el resultado concordara en lo posible con la manera de entender la mística que di por supuesta en la introducción y en el capítulo V. El intento de dejar fuera de la definición un estado de conciencia como el que figura en las caracterizaciones de William James,[5] a menudo citadas, también tiene que ver con el hecho de que, desde la perspectiva de la primera persona, me esfuerzo por ver la mística como algo abierto a todos los seres humanos, como algo que no depende de que se hagan ciertos ejercicios ni de que se posea una constitución especial.

3

Pienso que religión y mística no sólo son caminos diferentes, sino que responden a motivos opuestos. Antes de entrar en este asunto, es necesario preguntar si cuentan con

5. William James, *The varieties of Religious Experiencie*, 1902, capítulo 17. [Traducción castellana: *Las variedades de la experiencia religiosa: estudio de la naturaleza humana*, Barcelona, Ediciones Península, 1986.]

un punto de partida común. Aun cuando ambos caminos se opongan, tiene que haber un tema compartido. Sin embargo, la única respuesta que puedo ofrecer es un pensamiento que quizá parecerá artificial.

Un ser que dice «yo» no sólo se comporta respecto de distintas personas y cosas; además siempre tiene conciencia de una totalidad, como mostré en el capítulo I desde un determinado ángulo. Se puede decir que esta totalidad rodea a los seres humanos con una amplitud (magnitud), un poder y un carácter enigmático incomparables. Ante ella, se sienten pequeños, indefensos e ignorantes.

Los seres humanos hacen la experiencia del contraste entre pequeño y grande en diferentes formas. Primero, en la infancia, se sienten como los pequeños. Después viven en confrontación permanente en las diferentes dimensiones de la comparación y la dependencia mutuas, en una confrontación caracterizada por el hecho de que son pequeños y dependientes, pero desean ser y parecer más grandes e importantes. En ambos casos, la pequeñez y la grandeza son experimentadas como relativas, independientemente del nivel de grandeza, poder o saber que se haya alcanzado. En cambio, al interior del universo –de la totalidad– se tiene siempre la impresión de ser pequeño, estar indefenso y ser ignorante. El que dice «yo» se ve junto a sus pares frente a una amplitud que no es relativa y que por eso es «incomparable»; frente a un poder incomparable; y, tomando en cuenta todo lo que ha aprendido y conseguido explicar, también frente a un enigma incomparable.[6]

Aunque la relación con esta incomparable grandeza tiene que ver con la experiencia de la diferencia relativa entre pequeño y grande, se trata de algo *sui generis*. Considerar-

6. Véase la concepción de Schleiermacher acerca de un sentimiento de «absoluta dependencia», que equipara a la conciencia de estar en relación con Dios. *Der christliche Glaube*, § 4 [*La fe cristiana*].

la una proyección de la experiencia infantil de la propia pequeñez, como hace Freud en *El porvenir de una ilusión*, no carece de atractivo, pero parece estar descaminado.

Sin lugar a dudas se trata de una constante antropológica: los que dicen «yo» en tanto dicen «yo» se encuentran inevitablemente en relación unos con otros en los términos relativos de más grande y más pequeño, pero frente al universo y al destino tienen conciencia –a no ser que la repriman– de una grandeza y una pequeñez ya no relativas. De aquí las designaciones de «lo más alto» (porque no hay altura que se le compare) y de «lo sublime», y también la más reciente de «lo totalmente otro» (porque no sólo es diferente de lo demás, sino también diferente de todo lo que difiere de otra cosa).

Si se pregunta cómo repercute emocionalmente este hallarse ante una amplitud, un poder y una opacidad totalmente diferentes, incomparables (suponiendo que estos aspectos no sean reprimidos), me parece que Rudolf Otto tiene razón en hablar de un «estado de ánimo» específicamente numinoso.[7] Otto caracteriza lo numinoso de diferentes maneras: lo enteramente misterioso (*mysterium*), lo atemorizante (*tremendum*) que al mismo tiempo resulta atrayente (*fascinans*) –ambas cosas se vincularían en la vivencia del «temor reverencial» (*Scheu*) (Otto remite a la palabra inglesa *awe*, que sería una mejor expresión)–; pero entre todas sus caracterizaciones hay una central: «lo más poderoso», «lo incomparablemente grande» ante lo cual uno se siente pequeño.

Estos aspectos emocionales que Otto resume en el concepto de lo numinoso constituyen, en su opinión, la esencia de lo religioso. De las religiones (en sentido estrecho) extrae la mayoría de sus ejemplos. Por otro lado, le concede poca

7. Rudolf Otto, *Das Heilige*. Munich, 1917. [Traducción castellana: *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Revista de Occidente, 1965.]

importancia al rasgo personal y se expresa la mayoría de las veces en neutro (*lo* numinoso, etcétera). Yo propongo hablar de un hecho de conciencia en que se basan tanto la mística como la religión: una protoreligiosidad o también protomística. Pero me gustaría que la prioridad en cuestión fuera entendida sólo en sentido conceptual o psicológico, no en sentido histórico. Con esto no pretendo hacer ninguna hipótesis sobre la religiosidad arcaica, aunque la representación que propongo concuerda con la forma en que la ciencia de la religión se imaginó durante un tiempo, apoyándose en el concepto polinesio de mana, la religión de los pueblos arcaicos.[8]

Puede parecer insuficiente que la exposición de Otto sólo se remita a la conciencia religiosa en tanto hecho y que presente lo numinoso como algo con que los seres humanos están fácticamente relacionados. Uno quisiera saber por qué es así. En mi opinión, la respuesta es, en primer lugar, porque los que dicen «yo» viven en los contrastes entre pequeño y grande, dependiente y poderoso, saber e ignorancia y, en segundo lugar, porque no sólo se comportan respecto de distintas personas y de cosas, sino que se encuentran en un universo que, al enfrentarse emocionalmente con él, experimentan como incomparablemente grande, misterioso, etcétera.

Siguiendo a Mircea Eliade,[9] podemos designar lo numinoso o lo santo como «santo» en tanto opuesto a «profano».[10] Lo santo y lo profano guardan relación con el modo en que

8. Véase, por ejemplo, *Phänomenologie der Religion* [*Fenomenología de la religión*], de Van der Leeuw, Tubinga, 1956, §§ 1-4.

9. Mircea Eliade, *Das Heilige und das Profane; Vom Wesen des Religiösen*. Reinbek, 1957. [Traducción castellana: *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós, 1998.]

10. Según Otto, lo que distingue a lo santo de lo numinoso es que recién aparece cuando lo divino (determinado por lo numinoso) se une con la idea de «lo moral»: lo divino como origen y garantía de lo bueno y del derecho (capítulo 20).

los que dicen «yo», a diferencia de los animales de otras especies, se comportan respecto de su mundo; y ambos se basan en su voluntad egocéntrica, dirigida a fines. Por un lado, los que dicen «yo» tienen metas egocéntricas y miran por eso instrumentalmente lo que les sale al encuentro en el mundo (aquí está lo profano); por otro lado, el mundo entero se encuentra ante ellos como un poder que no pueden instrumentalizar.

4

Podemos imaginar la religión y la mística como dos ramificaciones con motivaciones diferentes, incluso contrapuestas, que brotan de la conciencia relacionada con lo numinoso (estas ramificaciones se entrecruzarán más tarde, pero para ver esto correctamente es conveniente mostrarlas primero por separado). El problema común que solucionan en forma opuesta es el problema de la contingencia. Este problema surge directamente de un elemento de la estructura antropológica fundamental: del hecho de que la voluntad humana se relaciona con el futuro, razón por la cual, primero, se dirige a fines (capítulo II) y, segundo, siempre está conectada con deseos en sentido estrecho, es decir, con lo apetecido cuya realización no depende de uno mismo (pág. 43). En los otros animales, no se da ni una cosa ni la otra. Por el hecho de dirigirse a fines, la voluntad humana se encuentra siempre en una tensión entre éxito y fracaso, y esta tensión implica 1) que los seres humanos tienen que esforzarse (capítulo III) y 2) que saben que el éxito no depende sólo de ellos. Además, uno está orientado volitivamente a ciertos fines –principalmente, a evitar males– a sabiendas de que la contribución de uno mismo a su realización será escasa. Es por esto que no cabe designar estos fines como objetos de la voluntad, sino del deseo.

Por lo tanto, mucho más que cualquier objeto determinado, lo que esencialmente caracteriza a la voluntad humana es la conciencia de la radical insuficiencia de la propia capacidad de acción para hacer realidad no sólo ciertas esperanzas, sino metas muy elementales: la vida, la salud, la alimentación, estar con otros. Los seres humanos anticipan como posibles las desgracias con que animales de otras especies tan sólo se enfrentan cuando tienen lugar, de modo que durante toda la vida tienen conciencia de la tensión entre una realización y una decepción de las que no son responsables y, en consecuencia, temen siempre frustraciones y desgracias. Ante todo, por supuesto, la muerte: la propia y la de quienes están cerca.

En la historia de la humanidad, se ha emprendido dos caminos para calmar el dolor que supone este estado: justamente los caminos de la religión y de la mística. Una y otra interpretan en forma diferente, incluso contrapuesta, la relación de los seres humanos con el universo numinoso. El camino místico consiste en relativizar o incluso negar la importancia que tienen para uno los propios deseos. Se trata, pues, de *transformar la comprensión de sí mismo*. El camino religioso, en cambio, consiste en dejar los deseos como están y, en lugar de transformarlos, realizar una *transformación del mundo* mediante una proyección de deseos: el poder que envuelve a los humanos es condensado en seres discretos de cuya actuación puede uno imaginarse que dependen la suerte y la desgracia propias, seres vistos como poderes sobre los que se puede ejercer influencia. Cabe pensar que este ejercicio de influencia se produce también mediante ritos y magia, pero lo más natural es imaginarse personalizados a estos poderosos seres, de modo que sea posible comportarse con ellos como se hace con hombres poderosos: pidiendo, agradeciendo, reconociendo su poder y sintiéndose responsable frente a ellos.

Antepuse el aspecto de lo numinoso, en primer lugar, porque también la mística se basa en él y, luego, porque no creo que pueda deducirse la relación con lo numinoso del factor mágico-pragmático que acabo de destacar. Si el factor numinoso no se presentara de antemano en forma independiente, perfectamente podría pensarse que los que dicen «yo» tienen una relación puramente instrumental con su entorno, una relación que además de técnica sería también «religiosa» en el sentido de la creencia en poderes de los que dependerían el éxito y la suerte, y sobre los que cabría ejercer influencia mediante ritos y magia. No es posible deducir del solo motivo pragmático la dimensión de la alabanza de Dios, que tan esencialmente parece formar parte de lo que entendemos por religión.

Creo que en el fenómeno de lo religioso –en el sentido estrecho definido anteriormente (pág. 130)– se dan cita varios factores que, en parte, no se dejan reducir unos a otros. Primero, el sentimiento de lo numinoso; segundo, el factor pragmático recién mencionado; tercero, la personificación; cuarto, la creencia (no siempre presente) de que lo divino es bueno, de que es fuente y garantía del derecho, creencia que puede llegar a la idea de que Dios es bueno en un sentido «incomparable». Una vez que la creencia en Dios está desarrollada a este punto, puede incorporar también aspectos que, en primer término, según pienso, pertenecen a la mística. Volveré sobre esto.

Si uno se pregunta de dónde viene la creencia en dioses (factor 3), creo que es difícil no ver la fuente en el factor pragmático: los seres humanos *necesitan* dioses precisamente porque quieren influir en el mundo en favor de sus deseos.[11] Que la reciente historia de la religión destaque, en

11. Dejo abierto en qué medida la creencia en dioses se apoya además en la tendencia general de los hombres (o de los hombres «primitivos») a interpretar en forma animista todo lo que sucede.

contra de pareceres anteriores, que no es posible comprobar empíricamente la existencia de un estadio religioso mana, es decir, de una fase en que aún no se experimentaba lo numinoso en forma de dioses, sólo prueba, en mi opinión, que el motivo pragmático –como es comprensible– se dio siempre y en todas partes junto al de lo numinoso. La alternativa sería considerar la creencia en dioses como un *a priori* con que los seres humanos nacen, en vez de comprenderla desde su estructura antropológica. Pero entonces esto significa que lo numinoso como tal no incluye la creencia en dioses, razón por la cual en la mística pudo desarrollarse sin ella en una dirección diferente.

Sin embargo, hoy en día la creencia en dioses y el factor pragmático que le sirve de base sólo pueden ser contemplados como una proyección de deseos. (Por supuesto, no hay para qué hablar de esto, si no se piensa desde la perspectiva de la primera persona. Ver más arriba pág. 129.) No se trata únicamente de la imposibilidad de probar la existencia de Dios; el problema es que la existencia de dioses o de Dios ni siquiera es comprensible para nosotros. Ya nadie cree que los dioses viven en el Olimpo o que Dios está sobre las nubes: contradiría todo lo que sabemos. En cuanto a la afirmación de que Dios existe fuera del tiempo y del espacio, la verdad es que somos incapaces de darle un sentido a la representación de algo existente que no es localizable en el espacio. Añádase el hecho de que la creencia en Dios no pasa la barrera de la conciencia intelectual, cuando se ha comprendido que responde a un deseo. (Sé que con esto el asunto no está terminado desde el punto de vista de los creyentes. Sólo quería poner mis cartas sobre la mesa y no deseo persuadir a nadie de que abandone sus creencias. Aquí hablo únicamente en primera persona singular.)

Por consiguiente, desde el punto de vista de la primera persona, de mis dos ejemplos (véase más arriba, pág. 126) sólo queda el budista Zen. En general: si es cierto que hoy

en día ya no es posible ser religioso en sentido estrecho y que uno sólo puede recogerse en vista de algo que no se puede perder, entonces no disponemos más que del universo interpretado místicamente.

5

Ya dije por qué hablo de una contraposición entre religión y mística (pág. 136). En los dos casos, para elaborar las frustraciones de deseos (reales o temidas), se recurre al universo numinoso. En la religión, proyectando en el universo instancias que deben ser capaces de prestar ayuda; en la mística, tomando conciencia de la existencia de lo numinoso –ya sea que se lo llame universo, o bien ser o Tao, o que se lo vea como Dios– como punto de referencia para distanciarse por completo o parcialmente de los propios deseos, a fin de llegar a un estado de paz espiritual.

Antes de entrar más concretamente en la mística, es necesario señalar algunos contrastes y hacer algunas distinciones de principio. No importa si al comienzo parecen algo toscas. Podemos diferenciar las diversas figuras con que se presenta la mística (en el sentido definido antes, pág. 131 s.) en particular desde dos puntos de vista. Primero: ¿se entiende como relativo o absoluto el distanciamiento del «yo quiero»? Segundo: el universo en el que uno se repliega, ¿se entiende como lo múltiple en su unidad o como la desaparición de lo múltiple en lo uno?

El primer punto de vista nos muestra el siguiente contraste. A) La meta es la completa renuncia a la voluntad, una «paz espiritual» (si todavía pudiera hablarse de tal cosa) que se busca más allá de este mundo concreto en un estado puro de conciencia (libre de todo objeto y volición): una mística, por lo tanto, de la negación del mundo, como la que se da en las diferentes formas de la mística hindú. B) La otra posibili-

dad es la que, en mi opinión, el taoísmo representa del modo más claro: la paz espiritual a que se aspira se encuentra en la vida cotidiana. No se niega la voluntad: se la relativiza y limita. Las frustraciones no son superadas, sino integradas.

En cuanto al universo en que el místico se repliega, ante todo hay que aclarar que aquello a lo que el místico se atiene o en dirección a lo cual se repliega siempre es algo *uno* (el mundo en su unidad); sin embargo, el universo puede ser visto como uno de dos maneras diferentes. Primero (i): como uno en que toda multiplicidad desaparece. Segundo (ii): como universo constituido por una multiplicidad de cosas en el espacio y en el tiempo, pero percibido como conjunto unitario. Conforme al primer concepto (i), la tarea del místico consiste en llegar a ser uno con lo uno (la así llamada *unio mystica*). Conforme al segundo (ii), el místico se repliega en el mundo: en vez de mirar todo desde la perspectiva egocéntrica, se mira desde el mundo.

6

Parece evidente que B) concuerda con ii) y así es, de hecho, en el caso del taoísmo. En cambio, A) no concuerda siempre con i). Es cierto que para todas las místicas de tipo A vale que la multiplicidad de cosas desaparece junto con la multiplicidad de deseos; sin embargo, entre las místicas hindúes, sólo en el Vedanta se interpreta esto como unión del alma –el *Atma*– con el fondo originario del mundo –el *Brahman*. En el yoga Sankya, el místico solamente se sumerge en el fondo de su alma; no experimenta esta inmersión como unión con un ser. Y en el budismo, el místico no se sumerge en nada: el movimiento místico es visto en forma puramente negativa, como renuncia: el ideal es el vacío.

En cierto modo, estas tres formas de la mística negadora del mundo pueden ser consideradas como variantes de un

concepto básico común: las tres aspiran a una meditación cuya meta es la renuncia a todo deseo –a toda «avidez», como dijera Buda– y, al mismo tiempo, a toda multiplicidad en absoluto. En las tres se pretende alcanzar el mismo estado puro de conciencia (es decir, libre de deseos y objetos), sólo que lo interpretan de diferentes maneras: como *purusha* (fondo de la conciencia) en el Sankya, como unidad con Brahman en el Vedanta, como vacío en el budismo.

La versión budista es la más sencilla, porque se abstiene de hacer interpretaciones adicionales y considera el motivo práctico –el deseo de librarse del sufrimiento y la avidez– como el único relevante para la dinámica mística. El Vedanta, en cambio, se presenta como verdad: la multiplicidad es apariencia, real es sólo lo uno. Vistas las cosas desde la perspectiva de la primera persona, se puede poner en duda, en primer lugar, que esta justificación ontológico-epistemológica no sea una forma de encubrir la dirección práctica del movimiento y, en segundo lugar, que tenga sentido hablar de un ser que sólo es ser o de un uno que sólo es uno. La misma dificultad ofrecen las místicas occidentales que no se consideran teológicas o no sólo teológicas, sino místicas del ser o de lo uno.

Pero también cuando se dice que la realidad última no puede ser descrita con ninguna palabra (como «ser», etcétera), surge la pregunta de cómo entender entonces la mera idea de una realidad última que está más allá de toda multiplicidad. La dificultad de responder tales preguntas puede reforzar la impresión de que la verdadera meta y la verdadera experiencia no es una reducción teórica de la multiplicidad de las cosas, sino una reducción práctica de los deseos y de la conciencia, y de que el significado del «uno» se agota en la meta subjetiva de la paz espiritual.[12]

12. Ocasionalmente los místicos confirman esto. Así, por ejemplo, Seng-t'san: véase la cita anterior, en la nota 4. A continuación se dice:

En su libro *West-Östliche Mystik*[13] [*Mística del Este y del Oeste*], Rudolf Otto muestra hasta qué punto las místicas de un ser absoluto del filósofo del Vedanta Sankara y del maestro Eckhart se confirman mutuamente. En mi opinión, esto sólo indica que el uso del lenguaje en ambas partes es igualmente problemático. Tengo la misma dificultad con el modo en que Karl Albert, en su libro *Einführung in die philosophische Mystik* [*Introducción a la mística filosófica*] (Darmstadt, 1996), habla del ser uno en oposición a los muchos entes (pág. 7 y *passim*). En el Chandogya Upanishad (página 93 del libro de Albert), un padre le explica a su hijo la idea de un ser que traspasa todas las cosas como si fuera una sustancia presente en todas ellas, como una «savia». En el Brihadaranyaka Upanishad, la imagen es un «hálito». Estas son metáforas. Pero si son metáforas del «ser», ¿cómo escapa el ser de la representación que hace de él una sustancia?[14]

7

El budismo no está expuesto a dudas teóricas de este tipo. Así es que lo mejor será dirigirle a él las preguntas más importantes –las preguntas prácticas– que se refieren a este primer grupo de místicas, pero que, naturalmente, también conciernen a las otras variantes de la mística hindú. La razón que adujo Buda en las «cuatro nobles verdades» para justificar la exigencia de abandonar toda avidez, fue que la avidez es la raíz

---

«The object ceases when the subject is quieted». [«El objeto cesa cuando el sujeto está calmado.»]

13. Tercera edición, Múnich, 1971.

14. Véase mi crítica al concepto de ser en Parménides y Heidegger, en el artículo «El ser y la nada» y también en otros artículos de *Philosophische Aufsätze 1992-2000*. [Traducción castellana del artículo en el volumen *Ser-Verdad-Acción*, Barcelona, Gedisa, 1998.]

de todo sufrimiento. Según él, la verdadera meta de la dinámica mística obedece al deseo de ser redimido del *sufrimiento* de esta vida. Distanciarse del *deseo* –de la «avidez»– es, por lo tanto, sólo un medio para un fin. El sentido de la mística sufre así un singular cambio respecto a la forma en que se presenta en otras partes y en que yo la introduje: no se trata ya, en primer término, de un distanciamiento de la voluntad, sino de una liberación del sufrimiento.

A partir de esto es posible comprender por qué en esta mística el distanciamiento es absoluto. Si la razón para tomar distancia fuera la voluntad, no habría ningún motivo para querer distanciarse completamente de ella. Esto explica además por qué aquello de lo que se quiere tomar distancia en la mística hindú no es nada específicamente humano: los demás animales también sufren. Y al hacer al deseo responsable del sufrimiento (algo que sólo en parte resulta convincente),[15] no se toma en cuenta el rasgo específicamente humano del deseo, sino aquel que comparte con el deseo de los restantes animales. En la perspectiva hindú, lo que distingue en este punto al ser humano de los demás animales no es que tenga necesidad de la mística, sino que es capaz de ella.

Pero si el sufrimiento es el problema, ¿es comprensible que se emprenda un camino tan drástico? Si se describe la realidad del sufrimiento de modo tan extremo como Buda en su «primera noble verdad», entonces sí lo es. La vida humana y, en general, la vida animal no sólo estarían entretejidas de sufrimiento –una trivialidad que cualquiera reconoce–, sino que, bien miradas, no serían más que sufrimiento.

Si uno pensara de esta manera, de hecho debería sentirse motivado a dejar esta vida. ¿Pero entonces no sería el suicidio el camino más sencillo y no la mística? Aquí no es posible pasar por alto la doctrina hindú del *samsara*, de la rue-

15. Véase Arthur Danto, *Mysticism and Morality*, Nueva York, 1972, pág. 69.

da incesante de la vida en sus interminables reencarnaciones. Ella nos muestra que, desde la perspectiva de los hindúes, el suicidio no ofrecería ningún escape de la vida, pero también nos permite comprender la concepción extremadamente sombría de la vida que sirve de fundamento a la mística específicamente hindú.[16]

Lo que torna tan curiosa a la mística hindú para el que la mira desde fuera, son principalmente los aspectos relacionados con la doctrina del *samsara*. Que esta doctrina ni siquiera haya sido puesta en duda en la mística hindú, puede parecer tanto más sorprendente considerando que se desarrolló paulatinamente recién en la época de los Upanishadas y que luego se impuso de golpe, sin provocar en lo sucesivo la menor discusión. Particularmente curiosa es la forma en que mezcla cuestiones biológicas y morales. Según qué tan bien o qué tan mal se haya comportado uno en esta vida, se produciría una reencarnación más alta o más baja (*karma*). El que mira desde fuera tiene la impresión de estar frente a un engaño sacerdotal, pues parece evidente que el concepto de *karma* cumple dos funciones. Primera: inducir a la gente, mediante el miedo y la esperanza, a actuar moralmente bien. Segunda: impedir que las castas inferiores protesten contra su situación, dado que se encontrarían en ella por su propia culpa.

Las doctrinas del *samsara* y del *karma* tienen además una repercusión inmediata en la representación que el místico se hace del modo de alcanzar su meta. La meta de una redención definitiva del sufrimiento exige algo más que ocasionales iluminaciones místicas. Buda, por ejemplo, tuvo su iluminación, rozó el Nirvana; pero luego regresó a la vida. Tan sólo al morir se habría disuelto completamente en el Nirva-

16. En el capítulo 3 del libro recién citado, A. Danto destaca especialmente el momento del hastío que la representación de las interminables reencarnaciones puede provocar.

na. Esta es la razón de que se distinguiera incluso dos conceptos de Nirvana. En el fondo está la convicción de que los que alcanzan la iluminación perfecta no vuelven a reencarnarse, pues se piensa que la reencarnación se produce únicamente a causa de la avidez que no ha sido superada. Se llegó incluso a desarrollar un complicado sistema para determinar la cantidad de reencarnaciones que harían falta todavía según se haya avanzado por el sendero de la iluminación. Cabe preguntar cómo podía saberse todo esto tan exactamente. Cuesta entender el grado en que esta mística está traspasada de representaciones que a nosotros nos parecen curiosas suposiciones empíricas.

Pero el budismo, a diferencia de las otras concepciones místicas hindúes, que cuentan con justificaciones más bien teóricas, contenía un potencial que llevaría más allá de este concepto originario, que ante todo parece negar la vida. En el budismo Mahayana, el Nirvana fue interpretado como vacío (*sunyata*), lo que dio lugar a una nueva concepción. Buda había enseñado que no hay alma ni yo. Posteriormente se retomó esto de tal forma que la persona fue designada como vacío, para subrayar su condición insustancial. Pero también se usó la expresión «vacío» en sentido positivo, para designar el Nirvana.[17] Esto condujo finalmente al abandono de la contraposición entre Nirvana y *samsara*, entre lo uno místico y lo múltiple del mundo,[18] pensamiento que más tarde desarrollaron, en particular, el budismo Zen chino y japonés.

La preocupación por la reencarnación y la orientación de la dinámica mística por el problema del sufrimiento pa-

17. Véase E. Conze, *Buddhism*, Oxford, 1951, pág. 130 ss. También W. Schumann, *Mahayana Buddhismus*, Múnich, 1990, pág. 32 ss.

18. Véase el final de la Sutra del corazón, editada por E. Conze, Buddhist Wisdom Books, *The Diamond and the Heart Sutra*, Londres, 1958.

san manifiestamente a segundo plano en el budismo chino. En el Zen, se concibe el vacío como un hacerse transparentes todas las cosas en vista de lo uno (la pintura del Lejano Oriente puede servir de ilustración). En qué medida ya era así en diferentes corrientes del budismo Mahayana hindú, es menos claro para mí. Pero estas preguntas históricas no son tan importantes en este contexto, donde tan sólo se trata de exponer las diferentes concepciones y posibilidades. El budismo se transformó estructuralmente con la tesis de que no se debe contraponer el Nirvana al mundo. De ser una mística que en la página 141 designé como (i), pasó a ser una mística (ii). Sin embargo, las diferentes corrientes Mahayana y también el Zen conservaron la manera de hablar en contraposiciones, que en definitiva forma parte de la tradición budista. Por ello tal vez pueda decirse que aquí se articula una mística (ii) con los medios de (i). Esto explicaría la manera «dialéctica» de hablar de Nagarjuna –nunca se debería responder ni *sí* ni *no*– y el hecho de que en el Zen se asegure que lo uno y lo múltiple son una sola cosa, sin decir cómo hay que entender esta afirmación.

En cambio, el taoísmo, que influyó decisivamente en el budismo chino y japonés, es una mística que desde un comienzo combinó las estructuras B y ii) y que por eso puede expresarse sin paradojas. Lo uno (el Tao) ha sido siempre sólo *lo* uno en vista de lo cual se contempla lo múltiple. La mística taoísta es de este mundo, no es una mística para huir del mundo. El sufrimiento no tiene un papel protagónico: debe ser integrado, no evitado.

8

Tanto el taoísmo como el budismo son místicas. En uno y otro se espera alcanzar la paz espiritual, distanciándose de la propia voluntad. Justamente por esta coincidencia gené-

rica, resulta posible aclarar algunos de los rasgos fundamentales del taoísmo contrastándolo con el budismo. Es cierto que en el *Tao Te King* el Tao aparece como fondo primordial del mundo que precede al ser y al no ser, pero al mismo tiempo es lo que subyace en la ley que rige la generación y corrupción de todo (de «las diez mil cosas»). El Tao es lo uno de *este* mundo. A diferencia del budismo, el taoísmo es entonces una mística ii) y también una mística B (véase pág. 140 s.), es decir, proclama la renuncia a la avidez, igual que el budismo, pero sólo debido a que es exagerada: no busca acabar con los deseos. El místico taoísta quiere, como el budista, paz espiritual, pero en este mundo, no fuera de él. No quiere, como el budista, liberarse del sufrimiento, sino integrarlo. Su problema no es el sufrimiento; es la voluntad. Pero no la voluntad sin más, sino, en particular, la voluntad que constituye lo específico de la egocentricidad humana.

Por esta razón la mística taoísta tiene para mí especial importancia. El distanciamiento que le incumbe se refiere justamente a los aspectos de la voluntad específicamente humana que intenté destacar en la primera parte. Los que dicen «yo», debido a su voluntad independiente de la situación –que es objetivante y guarda relación con el tiempo–, debido, pues, a su conducta reflexiva, son víctimas de vulnerabilidades adicionales que pueden llevar a una *segunda reflexión* en que la pregunta es cómo deben comportarse *respecto de* esta voluntad desbordante. La mística taoísta intenta resolver el problema ofreciendo una solución extrema: recoger completamente las antenas volitivas adicionales. No quiero propiciar el taoísmo como doctrina de salvación. Pienso solamente que ha visualizado ciertos problemas que nosotros también podemos tomar en serio.

¿Cuáles son los excesos de la voluntad que el taoísmo quiere suprimir o limitar? Mencionaré primero un pensamiento que es más bien marginal en los escritos taoístas. El

capítulo 17 del libro de Chuang Tse (*Aguas otoñales*)[19] lo destaca en forma especial: el que se coloca frente al universo dominado por el Tao, ante su inmensidad toma conciencia de la relatividad de distinciones como «grande» y «pequeño», y de la propia pequeñez y falta de importancia.

Esto conduce a un segundo pensamiento que tanto en el *Tao Te King* como en Chuang Tse ocupa una posición dominante. A los seres humanos, debido a su necesidad de reconocimiento, les parece importante parecer importantes (pág. 50 s.). Buscar confirmación y fama, exhibirse son componentes de la voluntad humana de los que el sabio taoísta opina que uno debe liberarse.

Los taoístas hablan en este punto de «no actuar» (*wu-wei*). Pero no piensan en la inactividad, sino en una actividad en lo posible no intencional, tal como la de la naturaleza. Por supuesto, los seres humanos no podrían actuar si no fuera intencionalmente. Lo que los taoístas quieren decir puede describirse de la siguiente manera. Primero: no centrar la propia actividad (incluida la propia actividad política) en la búsqueda de reconocimiento. Segundo: no ponerse metas innecesarias, ver el círculo de la propia actividad tan pequeño como sea posible (ocuparse del propio cuerpo, no de la fama, dice Lao Tse en los §§ 13 y 14). Tercero: actuar sin reparar en sí mismo (*acting without self-consciousness*, se podría decir en inglés), un pensamiento que luego fue adoptado por el budismo Zen.

Un tercer complejo de pensamientos se refiere a la unidad de los contrarios. También en este punto recurren los

19. He leído el libro de Chuang Tse en las traducciones, a menudo sumamente divergentes, de R. Wilhelm (editorial Diederich) y B. Watson, Columbia Univ. Press, 1968, y me apoyo más en este último. En cuanto al *Tao Te King*, utilizo sobre todo la traducción de Robert G. Henricks, Ballantine Books, Nueva York, 1989. También me apoyo en el libro de Max Kaltenmark *Lao Tseu et le Taoïsme*, París, 1965.

taoístas a la naturaleza. Todo en la naturaleza está en movimiento ascendente y descendente: nacimiento y muerte, crecimiento y declinación, subir y bajar. También el ser de los hombres. El que mira las cosas desde el Tao acepta, incluso saluda cada vuelta del destino, también la desfavorable, pues pertenece a la totalidad del círculo.

El contraste con la mística hindú es aquí muy marcado. Muerte y sufrimiento son aceptados porque forman parte de la totalidad del ciclo. Las palabras de Lao Tse: el que baja, sube (§ 41) no sólo pueden ser interpretadas en el sentido de que ambas cosas se dan juntas, sino también en el sentido de que en el descenso la percepción del Tao es mayor que en el ascenso, en que es más fácil seguir siendo egocéntrico. A diferencia de Heráclito, del que uno se acuerda a propósito de esta doctrina de la unidad de los contrarios, la idea no es que la vida palpita con más fuerza en medio de los contrarios. La idea es más bien que el que va demasiado lejos en una dirección, el que no sabe reposar, tendrá un mal fin (*Tao Te King*, § 16).

Se puede ver hasta qué punto el problema de la unidad de vida y muerte, etcétera, se relaciona con la voluntad específica de los seres humanos. Los seres naturales que no reflexionan sencillamente están sometidos a la sinuosidad del ciclo (sería mejor pensar en una parábola, que sube y luego baja): en cada momento de la trayectoria, únicamente tienen conciencia del sector de la curva en que se encuentran. Pero los seres humanos se *ven* subiendo o cayendo, se dan cuenta de lo que sucede y por eso, al anticiparse en el tiempo, quedan expuestos a las emociones correspondientes: preocupación, esperanza y miedo. Esta es la razón de que sólo en una segunda reflexión puedan alcanzar la calma, en una reflexión en la que ya no se ven subiendo o cayendo, en que viven conscientes de la unidad de la curva. La unidad de las curvas es lo que se designa como Tao. En la segunda reflexión, se alcanza la paz espiritual. Para los

otros animales, no existen ni la primera ni la segunda reflexión, ni preocupación y esperanza, ni la posibilidad de paz espiritual. Debido a que el sabio taoísta alcanza en la segunda reflexión un estado de calma, puede parecer que este estado es un acercamiento a los seres naturales. De aquí que Lao Tse pudiera ver la meta del sabio en volver a ser como un bebé (§ 55).

Partiendo de esto es posible entender también un pasaje de Chuang Tse que de otra forma parecería enigmático. En el capítulo 6, se dice: los peces se desarrollan en el agua; los seres humanos, en el Tao. Creo que la siguiente interpretación es plausible: otros animales tienen un entorno específico; los seres humanos, no. Los humanos viven en condiciones siempre diferentes y debido a esto en constante inestabilidad. Estabilidad es algo que sólo pueden conseguir relacionándose explícitamente con el Tao: la unidad en los contrarios.

Pienso que la doctrina taoísta de los contrarios puede hablarnos más directamente que teorías comparables de nuestra propia tradición, porque estas teorías están vinculadas con estructuras ontológicas que acarrean dificultades y oscuridades adicionales, mientras que los taoístas únicamente se enfrentan a la problemática de la actividad y la voluntad humanas. La opinión de que nuestras posibilidades de comprensión están ligadas primariamente a la tradición occidental me parece un prejuicio. La doctrina taoísta de los contrarios contiene un mínimo de componentes teóricos. Su objetivo es puramente práctico: conseguir la tranquilidad, tomando conciencia de la unidad de la curva entera.

Sin embargo, uno no puede quedarse en esto si toma en cuenta que somos seres activos. No estamos simplemente sometidos al destino, sino que intervenimos activamente. Esto genera un segundo problema que Chuang Tse aborda con la pareja conceptual «cielo y ser humano» y que recibe el tratamiento más claro al comienzo del capítulo 6. «Hay

cosas que no están en nuestro poder». Esas cosas son designadas como «cielo» (no en un sentido religioso). «Ser humano» se refiere en este contexto al alcance de la propia actividad. El ser humano no debe estorbar la actividad del cielo. En otro pasaje (capítulo 17), se dice: no es lícito que lo que es del hombre reprima lo que es del cielo, que con intenciones se desee negar el destino.

En el capítulo 6, leemos que esto no es tan sencillo. «¿Cómo saber si lo que me parece del cielo no es, en realidad, del hombre, y lo que me parece del hombre, en realidad, del cielo?». La respuesta es que habría que ser sabio de antemano. En cualquier caso, esto muestra que el *wu-wei* no implica ningún quietismo: se debe agotar el margen de juego para la acción que a uno le fue concedido, pero no se debe arremeter contra sus límites. Y no habría criterios sencillos para determinar dónde están estos límites. Conocerlos supondría que se es un «verdadero ser humano». El texto continúa con una descripción detallada –parecida a la que esbocé más arriba– del «verdadero ser humano» y de su capacidad de distanciarse de la voluntad desbordante. Así, pues, uno tendría que contar ya con la firme disposición del sabio a replegarse en vista del Tao, para adquirir la sensibilidad que permite hacer una y otra vez esta discriminación.

«En vista del Tao». ¿En qué medida –se preguntará– esta vista al Tao es condición necesaria para convertirse en un «verdadero ser humano»? ¿No sería también posible sin el Tao? Tal vez Tao no es más que una palabra retórica. ¿Acaso no se trata simplemente de un comportamiento humano? De hecho, algunas secciones de estos textos se leen como si fueran meros consejos de sabiduría. Y en el *Tao Te King* incluso hay pasajes que casi parecen recomendaciones prudenciales («el que se comporta así, vivirá más tiempo»). Pero, por otro lado, se vuelve una y otra vez al Tao. El pasaje que interpreté recién, en que aparentemente sólo se trata, en el contexto de la pregunta por «el cielo y el ser hu-

mano», del «ser humano verdadero», termina con la oración: «si él (el ser humano verdadero) es un modelo para las personas, ¡cuánto más aquello de que dependen las diez mil cosas y que yace en el fondo de todas las transformaciones!». Luego vienen un corto párrafo sobre el Tao (del que ya se había dicho que era lo único que no se puede perder), la enumeración de una serie de personas que «lo tienen» –¿a qué se refiere este «lo»? ¿Al Tao o al comportamiento?– y finalmente un relato de una inmersión mística en el Tao (en Wilhelm, pág. 88). No creo que este relato sea sólo un apéndice. El verdadero ser humano gana en seguridad sumergiéndose místicamente en el Tao, cuyo nombre es, según se dice en este pasaje, «calma en la lucha».[20]

Pero naturalmente no se trata sólo de un problema de interpretación. La cosa misma suscita la pregunta: el que dice «yo», ¿puede recogerse y tomar distancia de sí mismo, de la propia voluntad, sin que el recogimiento y la toma de distancia se produzcan en vista de algo? ¿Basta sencillamente con remitirse a la propia vida y con tener una determinada concepción de ella, por ejemplo, la de la paz espiritual?

Más arriba, en la página 127, negué que uno pueda recogerse relacionándose sólo consigo mismo. Sin embargo, al hablar entonces de relación consigo mismo me refería, en particular, al aspecto formal de la reflexión sobre sí mismo que tiene lugar en la elección y la pregunta. Sin duda, esta relación formal no puede bastar, pues la pregunta es: ¿cómo –se debe/ quiere– vivir? La pregunta misma se dirige a un *como* de la vida. Pero ahora estamos frente a un tal *como*.

¿Es posible llevar una vida de acuerdo al *como* de la paz espiritual sin remitirse a algo? Paz espiritual, igual que feli-

20. Wilhelm se salta la enumeración de personas. En cuanto a la oración que cito entre comillas, sigo la interpretación de Watson, quien considera que el sujeto es «él». Wilhelm piensa que es «la naturaleza» (pág. 87) (el cielo).

cidad y placer, no es nada que se pueda buscar directamente. En terminología taoísta, se podría decir: si uno se atiene al Tao, la paz espiritual se dará por añadidura. En forma análoga, dije antes en la página 126: el budista Zen se recoge cuando contempla todo lo que hace en vista del vacío. Tao y vacío no están lejos uno del otro.

¿Pero no son meramente retóricas ambas palabras?, se podría preguntar nuevamente. ¿Qué clase de puntos de referencia son éstos? ¿No ocupa aquí el Tao –o el vacío– el lugar de Dios? También se puede preguntar lo contrario: si tuviera esta función, ¿no ocuparía Dios el lugar del Tao?

A quien encuentra más comprensible la referencia a Dios, le disgusta lo no personal en el Tao o en el vacío. En la tradición cristiana, era de esperar que sólo pareciera quedar en pie la relación consigo mismo como lo único con que uno está confrontado hasta la muerte, cuando se derrumbó la creencia en Dios. Pero la pregunta inversa es: ¿no está cada uno realmente confrontado hasta la muerte con el universo de seres humanos y de cosas, y no resulta natural contemplarlo desde un determinado y unitario *como*, y en vista de tal universo tomar distancia de sí mismo? Recuérdese aquí el primer punto que destaqué al hablar del distanciamiento taoísta de sí mismo: hallarse poco importante. ¿Cómo es posible hallarse poco importante, si no es en relación a algo? (Por supuesto, se podría responder que precisamente por esto no tiene sentido darse poca importancia fuera de vinculaciones concretas: dentro de un grupo o en relación a una cosa.)

9

Dije antes, en la página 137, que religión y mística se contraponen en cuanto al modo de resolver el problema de la contingencia. Se presuponía que se define la religión tal como

lo hice, o sea, como proyección de dioses o de un Dios, fundada en el «motivo pragmático» (pág. 138). Pero las religiones –como, en particular, se aprecia en las religiones monoteístas– también pueden incorporar el motivo místico, opuesto al pragmático. El que yo, sin embargo, no sólo haya contrapuesto a lo místico el motivo pragmático, sino lo religioso como tal, se debe a que, en mi opinión, el motivo pragmático es el esencial para la religión (tal como la defino: como creencia en dioses). Con esto tiene que ver el hecho de que, siendo indiscutible el componente místico en las religiones, no sea en absoluto claro de dónde saca la religión –la creencia en Dios debido a la necesidad de ayuda– el motivo místico.

Cuando hablo del factor místico en la religión –especialmente en el cristianismo–, naturalmente no entiendo «mística» en el sentido corriente, como un tipo particular de vivencia. Hay que entender la palabra, como hasta ahora, en el sentido definido por mí: como un distanciamiento no relativo, sino radical de sí mismo, del propio «yo quiero».

La religión emana –debido al motivo pragmático– de la preocupación por el cumplimiento de los propios deseos. Podría pensarse que la oración es ante todo una petición. ¿Cómo es posible entonces que de golpe se convierta en cierto modo en lo contrario de una petición de que se cumplan ciertos deseos? Por ejemplo, en Getsemaní, Jesús le pide primero a Dios que aparte de él «este cáliz», pero en seguida agrega: «pero no sea como yo quiero, sino como tú quieres» (Mateo, 26, 39). Lo mismo se dice en el Padrenuestro: «hágase tu voluntad».

Esta actitud concuerda con la que recomienda Chuang Tse en su doctrina «del cielo y del ser humano». La diferencia estriba en que en Jesús se manifiesta la disposición a someterse a la voluntad de Dios –es lo que admite positivamente en la propia voluntad–, mientras que Chuang Tse se remite impersonalmente al cielo, pero en forma igualmente

positiva acoge en la propia voluntad lo dado («saluda» al destino desfavorable).

¿Cuál es el motivo del creyente? ¿Cuál el del taoísta? Creo que es más fácil responder la segunda pregunta que la primera. Pues para el taoísta la aceptación de lo dado se produce inmediatamente cuando se sumerge en la unidad de los contrarios, es decir, cuando se repliega en la unidad del mundo. ¿Y en el caso del creyente? No se puede responder (en analogía con la explicación anterior): cuando capta la esencia de Dios. Hay que decir (y ésta es de todos modos la concepción corriente): cuando obedece a Dios. ¿Pero se debe entender una actitud tan fundamental como la aceptación de lo dado en función de una virtud que es la virtud de los niños? Esto encajaría en el esquema cuestionado más arriba (pág. 133 s.), según el cual la religión debe ser vista como proyección de la experiencia infantil. Pero si en el caso de Jesús y otros santos no se desea hacer valer este motivo de la obediencia como lo determinante en definitiva, entonces hay que decir, creo yo, que también en su caso el motivo místico es el decisivo: lo que se llama Dios es el Tao, nada específicamente personal.

Para comprender mejor este problema, me parece útil examinar los *Discursos de instrucción* [*Reden der Unterweisung*] del maestro Eckhart, que giran en torno al pensamiento expresado por las palabras «hágase tu voluntad».[21] El tema de los discursos es la relación correcta con Dios y con la propia vida. Por esto la oración también figura en ellos (§ 1), pero sólo en forma marginal. La mejor oración, dice Eckhart, no es aquella en que pedimos a Dios que nos dé algo. Ni siquiera es aquella en que la petición es: «Señor, te quiero a ti o vida eterna». La mejor oración reza: «Señor, sólo deseo que me des lo que quieras darme». De la actitud

21. Cito según la edición de J. Quint, *Deutsche Predigten und Traktate* [*Prédicas y tratados alemanes*], Múnich, 1963.

que se expresa en esta oración, Eckhart dice que en ella uno se desprende del propio yo (§ 3). En un pasaje, se refiere al «verdadero ser humano» en forma semejante a Chuang Tse (pág. 152) y dice: «sólo desistir de la voluntad hace de uno un verdadero ser humano». Y con esto quiere decir lo mismo que Chuang Tse con aceptación del cielo.

Decir que se debe desistir de la voluntad es, ciertamente, una manera de hablar que se presta a malos entendidos. Eckart piensa en la «propia voluntad», en la insistencia en que las cosas tengan que ser precisamente como uno desea. Pero liberarse de esto requiere justamente voluntad: una voluntad superior como la que antes llamé «segunda reflexión» (pág. 150 s. y que Eckhart llama «buena voluntad», una voluntad «libre de cualquier apego yoico», § 10).

Naturalmente, muchas de estas expresiones pueden ser malentendidas, también «apego yoico», pues sin duda cabe entender el distanciamiento que lleva a cabo la buena voluntad como un «yo quiero». Aquello a lo que Eckhart se refiere aquí en términos subjetivos con desistir del «apego yoico», es designado en otro pasaje, con un giro objetivo, como «desapego» de las cosas, como «ser libre» de las cosas (§ 6), un «no aferrarse» (§ 7) que es explicado mediante el conocido pasaje en que san Pablo habla de «poseer como si no se poseyera» (Segunda Epístola a los Corintios, 6, 10).

Y, desde luego, es posible malentender la postura completa –tanto aquí como en el taoísmo– en el sentido de un refugiarse en una actitud meramente pasiva, cuando de hecho se trata de volver productiva la situación dada y de liberarse del exceso emocional infructuoso. No se debiera decir, escribe Eckhart: «nunca estoy bien si no me encuentro aquí o allá y no hago tales y cuales cosas. Tengo que vivir en el extranjero, o en una celda, o en un monasterio» (§ 3). Así, pues, Eckhart no se refiere a ningún retiro del mundo. Tal retiro sería un acto único y además un acto de la propia

voluntad, mientras que el auténtico distanciamiento tiene que ser ejecutado de nuevo en cada situación.

¿Qué motiva a adoptar esta actitud? Como otros místicos, Eckhart responde de dos maneras. Primero, subjetivamente: esta actitud produce un «ánimo estable» (§ 6), «paz» interior (§ 7 y *passim*). Segundo, objetivamente: porque sólo así se está con Dios. En seguida se expresa esto de un modo que no puede tener cabida en las místicas no personales. Se dice: abandonando la propia voluntad nos hacemos parte de la voluntad de Dios (§ 10 y *passim*). Eckhart sostiene que ambos aspectos, el subjetivo y el objetivo, son equivalentes. «Pues estás en paz en la medida en que estás en Dios, y en la medida en que no tienes paz estás fuera de Dios».

Para Eckhart, esta mística no es un retiro de las cosas, «pues todas las cosas tienen para él (para el «ser humano verdadero») el sabor de Dios» (§ 6). Se permanece «en medio de las cosas y de las gentes». No se va hacia Dios «huyendo de las cosas y volviendo exteriormente a la soledad»; más bien habría que «ganar una soledad interior». Lo que importa es «traspasar las cosas y coger en ellas al propio Dios» (ibíd.). Esto se parece mucho a la actitud del budista Zen, por ejemplo, que no ve el vacío fuera de las cosas, sino en ellas como lo que las vuelve transparentes, y también a la concepción Mahayana según la cual el ser humano se abre al vacío tomando conciencia de su propio vacío (pág. 146).

Ahora puedo retomar el problema al que me referí a propósito de Jesús: ¿hasta qué punto Dios funge aquí como Dios y no como Tao? Naturalmente, utilizo la referencia al Tao como abreviatura para cualquier concepción impersonal de lo numinoso en vista de lo cual se toma distancia de sí mismo. De hecho, en el primer parágrafo de su tratado, para introducir esta actitud, el maestro Eckhart partió de la obediencia, pero después ya no se habla de ella. Se podría pensar que en tanto ve, igual que Jesús, como voluntad de

Dios aquello a lo que Chuang Tse se refería con las expresiones «cielo» y «destino», arriba a una concepción irreductiblemente personal; sin embargo, hay que preguntarse si la voluntad de Dios conserva su función normal (que hace esperar o temer que obre de un modo u otro), cuando ya no se le hacen peticiones a Dios. Efectivamente, en todo el texto de Eckhart lo que se denomina voluntad de Dios es simplemente la realidad de lo que sucede en cada ocasión. Y esta no es una particularidad del texto de Eckhart; es el resultado del cambio sufrido por la oración, que de ser una petición pasó a ser una declaración de aceptación de lo dado. Se puede decir que aquí la actitud religiosa incorpora a la mística, o bien que cesa de ser religiosa y se convierte en mística. Todo depende de cómo se entienda la palabra «religión»; sin embargo, debiera estar claro que no sólo estamos frente a una cuestión de palabras, sino ante un problema que sin lugar a dudas únicamente puede ser percibido desde la perspectiva de la primera persona. El problema de hasta qué punto es posible ser místico sin religión (en sentido estrecho) no se le plantea al que está en una tradición budista o taoísta, pero sí se les plantea a los que están en la tradición cristiana. Cuando piensan que ya no pueden seguir entendiéndose en términos religiosos, se ven obligados a preguntarse hasta qué punto la comprensión mística de sí mismos (suponiendo que la tengan) incluye componentes que sólo es posible interpretar en un sentido personal, como el agradecimiento y la alabanza, y también la aceptación en el sentido de Eckhart, que posee acentos indudablemente personales. La creencia de que no podemos prescindir de referencias personales («hágase tu voluntad»), ¿se debe solamente a que estamos en la tradición judeo-cristiana o supone que los seres humanos tienen desde un comienzo tal necesidad de relaciones personales que, sin la proyección de una persona divina, les falta algo esencial cuando se recogen en vista de lo numinoso?

10

Al comparar la actitud cristiana con la taoísta, como acabo de hacer, se advierte que en el taoísmo falta el amor. El sabio taoísta es amigable y benevolente, pero reservado y autosuficiente. Podemos preguntarnos: ¿cómo puede surgir la idea de un amor desinteresado y universal, por un lado, en la religión y, por otro, en la mística? El ejemplo más impresionante de conexión entre mística y amor universal es el ideal del bodisatva del budismo Mahayana, pero se querrá entender esta conexión a partir de principios.

La frase «ama a tu prójimo» era un mandamiento en el Antiguo Testamento. A la pregunta de por qué se debe amar al prójimo, se respondía: porque Dios lo ordenó. La idea del amor desinteresado se basaba, por lo tanto, en el aspecto personal de la religión, aspecto que aquí se presenta en la forma crasa de autoridad y obediencia. Si se pregunta por la razón de este mandamiento, o no es posible dar una respuesta o uno se mueve en círculo.

En el Nuevo Testamento, el amor continúa siendo un mandamiento divino, pero ahora es la convicción de que Dios ama a los seres humanos (Primera Epístola de Juan, 4) lo que le sirve de base. El motivo para amar desinteresada y universalmente deriva del deseo de estar cerca de Dios. Por cierto, con esto no se hace más que postergar la comprensión del asunto, pues que Dios ama a los seres humanos (o incluso que «es amor», Primera Epístola de Juan, 4, 16) figura sencillamente como un hecho. En la actitud religiosa, este hecho es aceptado con asombro y humildad, y cuando se reflexiona sobre él, sigue siendo un dato último (los teólogos hablan de «revelación»). A mí me parece que ésta es una dificultad de principio. No veo cómo, partiendo de la actitud religiosa *como tal* (es decir, sin añadir un factor místico), es posible comprender la idea de un amor universal.

Dirijámonos ahora al budismo Mahayana. El paso del *arhat* –el ideal del santo que practica la meditación ascética en el budismo Theravada– al bodisatva ilimitadamente bondadoso, es quizá el acontecimiento más asombroso en la historia de la mística. Es cierto que el bodisatva aspira a la redención en el Nirvana, pero la pospone hasta la redención de todos los seres, de la cual se ocupa activamente. A veces se describe esto diciendo que en este caso al motivo de la sabiduría se suma un segundo motivo del mismo rango: la compasión.[22] Pero esta caracterización aditiva del nuevo ideal no es satisfactoria. ¿Cómo se le pudo dar unidad a la nueva concepción? ¿Y cómo pudo perfilarse contra el fondo del antiguo ideal en términos comprensibles? Formulando contra este último la objeción de que el arhat no se habría liberado en absoluto de la autorreferencia por sí mismo,[23] dado que aspira a su propia redención. Por cierto, se podría replicar que no era una liberación de sí mismo lo que Buda pretendía alcanzar, sino liberación del sufrimiento, algo que cada cual sólo puede conseguir para sí mismo. Evidentemente aquí hay en juego dos conceptos de liberación de sí mismo. El ideal meditativo de Buda era llegar a la verdad, y en su opinión (al igual que en opinión de casi todas las místicas hindúes) la verdad es que no hay, en realidad, nada individual y, debido a eso, nada yoico. Esto no es lo mismo que la liberación de sí mismo como actitud, es decir, que la conducta cuya meta es el bienestar de otros (altruismo). En cualquiera de estos dos sentidos, la liberación de sí mismo presupone una negación de los otros. En todo caso, se puede objetar contra la aspiración del arhat al Nirvana que, esforzándose por alcanzar el estado en que no hay yo, intenta conseguir algo para *sí mismo*, por más

22. Véase el texto reproducido por Conze en la página 125 de *Buddhism*.

23. Véase Conze, *op. cit.*, pág. 126 ss. Danto, *op. cit.*, pág. 75.

que pretenda estar convencido de que este «sí mismo» no existe.

Si se cree poder demostrar de esta manera que el arhat se contradice,[24] parece que el ideal del bodisatva incurre en una contradicción todavía más flagrante.[25] Pues si en realidad no hay nada individual o, en todo caso, nada yoico –esta es la presuposición budista general, en la que se ha perseverado tanto en el budismo Theravada como en el Mahayana (y también, dicho sea de paso, en el Vedanta)–, entonces tampoco hay personas con las que el bodisatva pudiera ser compasivo. Sabiduría y compasión serían caminos que se contradicen. Conze señala que en el Mahayana se advirtió claramente esta contradicción y muestra cómo se logró aceptarla. Y si tratamos las contradicciones como enseñó Nagarjuna, podemos dejar las cosas tal como están.

Sin embargo, aun cuando esto fuera la última palabra en el Mahayana (también lo fue en el Zen), no tiene que serlo en atención a la cosa misma («para nosotros»). La contradicción se produce al ver tal como el budismo y el Vedanta el lado de la sabiduría, es decir, de la mística. Budismo y Vedanta ven lo uno con que se relaciona el místico como algo en que desaparece todo lo múltiple y no como la unidad de este mundo (véase la pág. 141). Sin embargo, no sólo el taoísmo muestra que también es posible ver lo místico de la segunda manera; me parece que queda claro al examinar la cosa misma. Además, incluso en el Mahayana había concepciones equiparables, en particular la doctrina de la «compenetración» de todas las cosas, tal como es presentada en la Sutra Avatamsaka de Ganda-vyuha.[26] Eviden-

24. Véase Conze, *op. cit.*, y Danto, *op. cit.*

25. Véase Conze, *op. cit.*, pág. 129.

26. Véase T. Suzuki, *Karuna, der Bodhisattva-Pfad im Buddhismus und im Zen [Karuna, el sendero del bodisatva en el budismo y en el Zen]*, Berna, 1989, pág. 71 ss.

temente esta doctrina es un intento de afianzar ontológicamente el ideal bodisatva del amor universal. Si no se teme la contradicción en lo práctico, tampoco es necesario evitar esta duplicación en lo teórico. Ni siquiera implica una contradicción: la verdad última –podría decirse– es que todo es uno, y a esto correspondería en el mundo de las apariencias (o en la falsa conciencia de los seres humanos) la unidad y compenetración de todas las cosas. Sin embargo, si se parte de las distinciones que hice más arriba (pág. 140 s.) y se considera que el pensamiento de una unidad en que desaparece todo lo múltiple es una construcción problemática, que probablemente sólo se apoya en una idea práctica (una determinada idea de mística, véase más arriba pág. 142), y si además se considera que la unidad del mundo es un hecho indudable para los que dicen «yo» y que es posible interpretar la unidad de este mundo en forma taoísta o en otra forma; entonces el primer miembro de esta duplicación queda descartado.

Esto permite comenzar por el otro extremo. En lugar de partir, como en el Mahayana, de la idea del amor universal como si fuera un motivo nuevo y preguntarse cómo evitar que entre en contradicción con una concepción aceptada de la unión mística, parece mucho más natural partir de la concepción más plausible de una mística intramundana –según el modelo ii) de la pág. 141– y exponer la idea de un amor universal como la única concreción convincente de la actitud mística. El núcleo de una mística intramundana es darse menos importancia en relación al mundo, es decir, en relación a los otros seres con que uno se encuentra en el mundo; por consiguiente, en primer lugar, en relación a los demás seres humanos. Al final del capítulo IV, intenté mostrar que en todo apartarse del centro en favor de otros hay un rasgo místico (pág. 96 s.): el paso de las relativizaciones parciales de uno mismo a la autorrelativización no meramente parcial de la mística, es fluido. La especificidad de la

autorrelativización mística es que tiene lugar ante el universo, por lo tanto, ante todos.

Lo que en el Mahayana se le critica a la mística anterior es la actitud básicamente pasiva, contemplativa del místico. Puede ser que éste levante contra la concepción del amor la objeción de que sólo conduce de vuelta a las metas y al ámbito de la egocentricidad, pero se puede refutar esta objeción recurriendo a una determinada concepción del amor activo: precisamente por esto no se usa la ambigua palabra «amor» y se habla de compasión. A la inversa, contra el místico contemplativo puede objetarse que justamente él está preso de la egocentricidad en su aspiración a la propia paz espiritual, y que esto únicamente se puede superar adoptando una activa actitud de compasión universal.

Sólo como compasión universal o amor desinteresado cabe imaginar la actitud activa que pudiera ocupar el lugar de la actitud contemplativa del místico. La expresión que se impone aquí es la de «bondad de corazón». Probablemente forma parte del concepto de bondad de corazón que se refiere «a todos por igual». ¿Cómo entender esta actitud igualitaria y desinteresada, si no es desde la mística? ¿De qué otra manera se podría entender una bondad de corazón que se refiere a todos por igual? Este no es un concepto primariamente moral.[27] Tampoco se puede entender la bondad de corazón como un rasgo de carácter genéticamente condicionado. Así es que, cuando ciertas personas nos producen la impresión de que son buenas de corazón «por naturaleza», la naturaleza de que se trata tiene que ver más bien con el hecho de que la posibilidad de desarrollar una visión

27. Pero puede ser integrado en la moral (véase el penúltimo párrafo de «¿Cómo debemos entender la moral?», *Problemas*). O se entiende «moral» en un sentido más amplio, de modo que se pueda hablar con Bergson de «las dos fuentes de la moral». Jesús distinguió dos niveles morales: el nivel de los mandamientos y el nivel «perfecto» del «reino de Dios» (Mateo 19, 16 ss.).

mística de las cosas –el distanciamiento de sí mismo– se basa en la estructura natural de los que dicen «yo».

Frente a concepciones del amor justificadas en otros términos, ¿no tiene que aparecer la mística como la única base comprensible de una actitud de amor universal? En virtud de su sentido, sólo cabe entender como secundarias las únicas justificaciones restantes –el mandamiento y el modelo–, tal como las conocemos por el Viejo y el Nuevo Testamento. Es posible interpretar la manera en que Jesús combina la despreocupación por el futuro (Mateo 6, 25) –algo que lo acerca a los taoístas– con el amor universal como una mística en ropaje religioso.

De todos modos, el budismo Mahayana parece ser el caso más claro de comprensión explícita de una actitud de amor desinteresado y no discriminador como consecuencia del distanciamiento místico de sí mismo. Las aparentes contradicciones sólo se deben a la peculiar interpretación que había recibido la mística en el budismo: como huida del mundo y supresión de lo individual. (Cuando se descubre contradicciones, es mejor considerarlas consecuencia de una falta de claridad conceptual que verlas como signos de una sabiduría más profunda.) Conze señaló que incluso en el budismo Theravada estaba presente la idea de bondad universal, pero que la «benevolencia ilimitada»[28] era entendida como ejercicio previo para la completa renuncia.

Una vez disuelta la aparente contradicción en la crítica Mahayana al ideal Theravada, puede hacerse la misma crítica a todas las demás místicas primariamente contemplativas, como el Vedanta, pero también al taoísmo: en tanto la mística consista en una búsqueda de paz espiritual, el que dice «yo» no podrá distanciarse radicalmente de sí mismo. Por consiguiente, el ideal del bodisatva sería finalmente la única forma consistente de actitud mística.

28. Véase Conze, *op. cit.*, págs. 102, 128.

VII

Asombro

El aspecto de lo numinoso que Rudolf Otto designa (pág. 134) como «lo misterioso» (*mysterium*) y «lo asombroso» (*mirum*) quedó en segundo plano en el capítulo anterior. Cuando en la mística una persona toma distancia de las propias atribuciones de importancia y se pone en relación con el mundo, tiene que prestarle explícitamente atención en vez de contentarse con el saber implícito de una totalidad que, como vimos en el capítulo 1, desde un comienzo forma parte de la conciencia objetivante de los que dicen «yo». Los místicos taoístas, por ejemplo, lo hacían al hablar del Tao que domina el cielo y la tierra. ¿Pero cómo entender este prestar atención al mundo de forma que satisfaga las exigencias actuales?

Es pertinente abordar esta pregunta en conexión con Wittgenstein, puesto que en su «Conferencia sobre ética»,[1] por

1. La conferencia está publicada en *Philosoph. Review* 74 (1965), págs. 3-12. [Traducción castellana: *Conferencia sobre ética: con dos comentarios sobre la teoría del valor*, Barcelona, Paidós, 1989.]

una parte, designó el asombro por la existencia del mundo como su «vivencia *par excellence*» y, por otra, mantuvo que las frases con que daba expresión a esta vivencia –«qué curioso que exista algo en absoluto», «qué extraño que exista el mundo»– no tienen sentido. La expresión lingüística de este tipo de vivencias sería un «sinsentido», una «inútil arremetida» contra los límites del lenguaje.

En el *Tractatus* era claro que frases como éstas no cuadraban con la concepción semántica del Wittgenstein temprano y no era necesario mostrarlo expresamente. En cambio, en la «Conferencia sobre ética» Wittgenstein da una explicación de por qué no tienen sentido, que pudiera parecer convincente aun cuando no se adopte la perspectiva del *Tractatus*: uno no podría asombrarse de algo, si no puede imaginarse que no es el caso.

Era de esperar que Wittgenstein abordara otra vez el problema desde la perspectiva de la semántica que desarrolló en su segundo período filosófico, pero no lo hizo, a pesar de lo central que la mística había sido para él.[2] ¿Dejó de serlo o creía que el argumento de la conferencia era irrefutable?

Como sea, hay que retomar el problema, pues para la mística parece ser fundamental que podamos prestar explícitamente atención al mundo y, por otro lado, tales frases no sólo sirvieron de guía a Wittgenstein, sino también a otros filósofos del siglo XX, especialmente a Heidegger.[3]

¿Por qué precisamente a filósofos del siglo XX? Reflexionando sobre esta pregunta entenderemos mejor en qué consiste el peso de estas frases. Pues reemplazan la fórmula con que la filosofía occidental expresaba antes este prestar

2. Véase Wittgenstein, *Briefe an Ludwig von Ficker* [*Cartas a Ludwig von Ficker*], Salzburg, 1969, pág. 35. También C. Barrett, *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*, Oxford, 1991.

3. Véase en el *Historisches Wörterbuch der Philosophie* [*Diccionario histórico de la filosofía*] la última parte del artículo «Staunen» («Asombro»), redactado por E. Sain y T. Trappe.

atención a todo. Ente y uno, decía Aristóteles, son los conceptos más generales (*Metafísica* 1001a22). Por eso la pregunta más general sería: ¿qué es el ente en cuanto ente? (1003a21) Esto era también un intento de fijar el nivel más alto del asombro. Es cierto que Aristóteles no habla de asombro en este contexto, pero usa la palabra «aporía» (1028b3), que para él tiene igual valor (véase 982b17).

¿Cómo se explica que en el siglo XX la fórmula que habla de asombro por el mundo haya reemplazado a la fórmula que habla de asombro por el ente en cuanto ente? Valiéndose del discurso historizante acerca de un «fin de la metafísica», hoy en día común, podría decirse que la metafísica llegó a su fin y que por eso ya no se puede utilizar su fórmula básica. Pero este tipo de ideas –que ya no se «podría» o que el tiempo de «la» metafísica habría terminado, como si la metafísica fuera un vegetal– ponen las cosas cabeza abajo. En lugar de hablar así, se debiera preguntar qué resulta insatisfactorio en la vieja fórmula y por qué actualmente se prefiere otra.

La fórmula aristotélica pregunta por una característica universal de todas las cosas –de todas las cosas individuales– y pasa por alto que toda cosa individual está relacionada con todo lo demás en el mundo. No se habla del universo, sino sólo de «universal»: se va de una cosa a otra y se constata lo que tienen en común («lo que le corresponde propiamente», 1003a21), mientras que la nueva fórmula del asombro se refiere de antemano a la región en que todo existe y en la que se puede ir de una cosa a otra. De aquí que se hable de «mundo» y que se use una formulación con una oración subordinada («de que algo exista»).[4]

4. También lo hace Heidegger, cuyo lenguaje contiene, por cierto, formulaciones menos precisas. Por ejemplo, en el epílogo a «¿Qué es metafísica?» habla del «milagro» «de que el ente sea» (lo que vendría a ser una tautología), y al comienzo de *Introducción a la metafísica* recurre a

Paso ahora a la duda acerca de si se puede hablar de sorpresa por la existencia del mundo. En realidad, se trata de *dos* dudas. Primero: la frase «algo existe» o «el mundo existe», ¿tiene un sentido comprensible? Segundo: suponiendo que lo tenga, ¿es comprensible que uno pueda sorprenderse de esto (o encontrarlo curioso)? En la conferencia sobre ética, Wittgenstein se limitó a esta segunda pregunta. Pero insinúa que la verdadera dificultad está en la primera cuando observa que no se trata únicamente de un mal uso de la palabra «asombro», sino también de la palabra «existencia».

¿Se usa mal la palabra «existe» cuando se dice que algo o que el mundo existe? Es cierto que en estos casos no se usa la palabra en el sentido corriente, pero esto no es de extrañar en vista de la singularidad del asunto. La pregunta sólo puede ser si «existe», cuando es usada de este modo inhabitual, tiene un sentido comprensible (un sentido «explicable», como hay que decir con el Wittgenstein tardío). Cuando Wittgenstein habla de mal uso, el punto de referencia es el sentido de «existe» al que Russell creía haber reducido todas las oraciones normales de existencia, el sentido que la lógica expresa mediante el cuantificador existencial. Pero esta reducción es problemática, puesto que la explicación que da Russell de las oraciones de existencia implica lo que llama un *universe of discourse*. Es decir, se supone un universo de objetos en el espacio y en el tiempo, que pueden ser reco-

---

la fórmula de Leibniz «¿Por qué es el ente y no más bien nada?» (que apunta a una razón). Heidegger explica una y otra vez en su filosofía tardía que la metafísica no habría preguntado por el «ser mismo» o por «la verdad del ser», sino sólo por el ente en cuanto ente (véase, por ejemplo, la introducción a «¿Qué es metafísica?», *Wegmarken*, pág. 199 ss. [Traducción castellana: *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000]); pero esto no es más que una versión algo oscura de lo que dije arriba. El contraste en cuestión es el que se da entre la orientación por el ente en cuanto ente y la orientación por el fenómeno del mundo.

rridos uno a uno y que podemos identificar individualmente como a, b, c, etcétera. Esto es lo que se supone si, con Russell, explicamos la oración «existe un F» en el sentido de que uno de los objetos identificables de tal y cual manera (como a, b, c, etcétera) es F. Por lo tanto, el uso de las oraciones normales de existencia (en el sentido de Russell), presupone un mundo objetivo accesible. Se supone que a, b, c, etcétera, por su parte, existen, pero aquí «existir» no puede tener el sentido definido mediante ellos, y el caso es que al asombrarse de que algo existe, con «algo» se piensa en a, b, c, etcétera.

La oración «el mundo existe» se refiere a todo el *universe of discourse*, a todos los objetos. ¿Pero qué significa esto? También se puede hablar de un mundo posible, o imaginario, o soñado. Y se puede designar el mundo real como existente (ésta es sólo una cuestión de palabras). Cuando «existe» es usada de esta manera (en el sentido de «real»), no se emplea la palabra del mismo modo que cuando se dice «existen leones»; sin embargo, los dos significados tienen algo en común y no se ve qué puede haber de ilegítimo en el significado asociado al mundo.

Pasemos ahora a la segunda dificultad, la única que Wittgenstein destacó expresamente: que sólo es posible asombrarse de algo, si uno puede imaginarse lo contrario. Esto resulta convincente, ¿pero cómo es que la oración cuestionada no cumple con esta condición? Lo que acabo de decir sobre la primera dificultad implica que el contraste entre «así es» y «no es así» vale también para la oración «el mundo existe». Al despertar cada mañana puedo sorprenderme de estar de nuevo en el mundo real y no ya en uno irreal. Se podría replicar que entonces sólo me sorprendo de que el mundo objetivo, común a todos, esté una vez más ahí frente a mí, y no de que exista. Pero no se puede negar el contraste entre este mundo real y las diferentes formas que puede adoptar un mundo irreal. Esto es tan notorio que siempre ha habido filósofos que

han pensado cómo demostrar que el mundo en el que creemos estar es el real, y otros han hecho investigaciones sobre la forma en que se constituye para nosotros un mundo objetivo y común. Así es que no es cierto lo que dice Wittgenstein: que «no me puedo imaginar que el mundo no existe».

Hacia el final de su conferencia, Wittgenstein intenta arrojar luz desde otro ángulo sobre el problema con la sorpresa frente al mundo. Dice que nos sorprendemos de lo desacostumbrado, de algo que a primera vista nos parece incomprensible. Y si uno no quiere contentarse con la sorpresa, entonces pide razones, es decir, busca una explicación. Evidentemente, Wittgenstein quiere decir que hablar de una sorpresa de que el mundo exista no concuerda con el modo normal de entender la sorpresa, pues que el mundo exista no es nada desacostumbrado, sino lo más obvio, y tampoco podemos pedir razones aquí.

¿Pero es ésta una objeción contra la posibilidad de que tenga sentido asombrarse de la existencia del mundo? Mientras la primera duda de Wittgenstein (habría que poder imaginarse también lo contrario) sólo apuntaba a una condición necesaria del asombro, esta segunda duda se refiere a la cuestión de si en este caso realmente se puede hablar de asombro y sorpresa. Suponiendo que no, ¿no habría sido entonces adecuado preguntar con qué palabra debe caracterizarse el prestar atención a la existencia del mundo?

La pregunta ya no es si tiene sentido reparar en la existencia del mundo, sino sólo si tiene sentido designar este reparar o prestar atención como sorprenderse y asombrarse. En este contexto, es digno de nota que Wittgenstein no hable para nada de sorpresa cuando introduce las frases sobre el asombro por la existencia del mundo, sino que use expresiones puramente cognitivas: en la traducción alemana «qué curioso» y «qué extraño», en el original inglés «how extraordinary». ¿Quizá no importa el matiz del sorprenderse, sino sencillamente el prestar atención?

En la sorpresa y en el asombro se expresa además una emoción que a tal punto se sale del marco de las restantes emociones, que Spinoza excluyó de su catálogo de emociones después de que Descartes la concibiera como la primera de sus seis emociones básicas.[5] Según Descartes, las demás emociones tienen la función de dirigir la atención del individuo a hechos que son buenos o malos para él. La función del asombro sería llamar la atención sobre objetos a los que sólo vale la pena atender por razones cognitivas (§ 76). ¿Cuándo es este el caso? Descartes dice: cuando algo es nuevo (§ 53) o desacostumbrado (§ 75). Pero esto restringiría el marco innecesariamente. Por ejemplo, en el *Webster's Collegiate Dictionary* se define «wonder» como: «the emotion excited by novelty or by something strange or not well understood». [«la emoción provocada por la novedad o por algo extraño o no bien entendido»]. Por lo tanto, parece que es mejor atenerse en primer lugar a la definición formal: cuando algo es digno de atención, aunque no sea de ninguna utilidad para la persona. Y ahora habría que preguntar cuándo algo es digno de atención en términos puramente cognitivos. En Descartes, también queda abierto cuál es el componente específicamente emocional del asombro. Por consiguiente, el ser digno de atención parece ser todavía un rasgo demasiado formal.

Haré previamente una segunda incursión en cuestiones históricas. Como se sabe, Platón y Aristóteles consideraron el asombro como el origen de la filosofía. Stefan Matuschek, en su monografía *Sobre el asombro,*[6] intentó poner en claro que de aquí surgieron dos concepciones contrarias de la meta

5. Descartes, *Las pasiones del alma*. Spinoza, *Ética*, tercera parte, cuarta definición de los afectos.

6. S. Matuschek, *Über das Staunen; eine ideengeschichtliche Analyse* [*Sobre el asombro. Un análisis histórico-conceptual*], Tubinga, 1991. Véase particularmente las págs. 22 ss.

del asombro. Para Aristóteles, donde se vuelve relevante para los científicos, sorprenderse es únicamente una ocasión para preguntar por razones (el que conoce las razones ya no se asombra); para Platón, ascendiendo a las ideas, el filósofo llega a un asombro extremo (*ekplexis*).

Que Matuschek interprete esto como dos concepciones de la filosofía, que luego rastrea en la historia de la filosofía y de la mística europeas, sin duda tiene su justificación. Pero parece que también tiene sentido fijarse en una diferencia estructural que aquí se vuelve visible en el concepto del sorprenderse. El asombro extático del que habla Platón en el *Fedro* (250a) se basa en un prestar atención a objetos. En Platón, estos objetos son las ideas, pero desde un punto de vista estructural podemos ver esto como un caso del género prestar atención a *algo*. En cambio, en el caso del sorprenderse por un hecho, se trata de una *proposición*. Cada vez que decimos «qué curioso que ...» sigue una proposición, por ejemplo, una proposición predicativa («qué curioso que la puerta esté abierta» o –para dar un ejemplo de Aristóteles, *Metafísica* 983a15– «que la diagonal sea inconmensurable»), o bien, por ejemplo, una proposición existencial («qué curioso que queden sólo tres ovejas en el establo»), y cada vez, ya sea que las proposiciones se usen en la vida cotidiana o en la ciencia, resulta evidente que a la sorpresa sigue la pregunta: «¿por qué?, ¿cómo se explica?», es decir, la pregunta por razones. Sería un contrasentido quedarse en la curiosidad de que uno se sorprende al sorprenderse de que p. Una curiosidad de este tipo es más bien como un destello; se entiende un hecho notable de esta clase sólo como señal en dirección a la pregunta por las razones de que sea como es. Pero si uno se asombra (por las razones que sea) de *algo*, evidentemente se piensa que la cosa es tan notable que debe prestársele atención, quizá profundizar en ella.

Parece conveniente hacer aquí una diferencia verbal y hablar en un caso de *sorpresa* (de que p) y en el otro de *asom-*

bro (por A). Pertenece al sentido de lo que llamamos asombro que es posible experimentarlo más tiempo (es, por lo tanto, una actividad del tipo que Aristóteles designó como *energeia*, *Metafísica*, IX, 6), al igual que, por ejemplo, podemos observar y mirar largo tiempo –los comportamientos emparentados que Aristóteles suele aducir como ejemplos–;[7] mientras que el prestar atención que se expresa en la sorpresa de que p, es un acontecimiento más bien momentáneo, debido a que apunta más allá de sí mismo (a la pregunta por razones).

No se trata aquí del uso exacto de estas palabras españolas (sobre todo considerando que, en los diferentes idiomas, no hay correspondencias precisas), sino de que los seres que hablan un lenguaje proposicional evidentemente pueden prestar atención a algo de diferentes maneras: por un lado, al hecho de que p; por otro, al objeto A. En cuanto al fenómeno del asombro creciente frente a algo, hoy en día no es natural pensar, con Platón, en seres trascendentes como las ideas, sino más bien, por ejemplo, en cosas bellas (de las cuales también Platón había partido en el *Fedro* y en el *Banquete*), en particular, obras de arte; pero asimismo podemos sentir un asombro creciente ante un ser humano, un escarabajo o la estructura de las células. Quien se encuentra frente a una obra de arte y deja que ejerza su efecto sobre él, la ve como algo en lo que puede profundizar, se siente cautivado por ella, quizá estremecido. Piénsese, por ejemplo, en un autorretrato de Rembrandt. Aquí uno es interpelado de dos maneras: primero por la mirada de Rembrandt y, segundo, por la calidad estética del cuadro. ¿Se debe llamar asombro a este sumergirse atentamente en algo? No necesariamente, pero podemos hacerlo. Esta palabra cuadra especialmente cuando uno siente la tentación de ex-

7. Por eso no creo que las concepciones de Platón y Aristóteles estén tan lejos una de la otra como piensa Matuschek.

clamar: «¡pero qué asombroso que exista esto (este cuadro, esta persona, etc)!». En este caso, el asombro por A también se articula en una proposición, así es que se cumpliría la exigencia de Wittgenstein de acuerdo con la cual a la sorpresa o al asombro siempre pertenece, como trasfondo, la posibilidad de que la cosa no sea; sólo que una proposición existencial como ésta manifiestamente no nos lleva a preguntar por una razón.

¿Debemos decir que al asombro pertenece la sensación de que algo es incomprensible e inexplicable? Si así fuera, podría decirse que tanto en la sorpresa que lleva a preguntar por razones como en el asombro por algo uno se enfrenta a la propia falta de comprensión, y claramente en esto radica el factor emocional especial que diferencia a la sorpresa y al asombro del mero prestar atención; sólo que, en el caso de la sorpresa, el sentido del enfrentamiento con la propia falta de comprensión es dar ocasión de preguntar, mientras que en el caso del asombro se manifiesta como conciencia de que uno tiene que ver con algo que se sitúa más allá de lo que puede ser explicado.

Sin embargo, esto no significa que cuando se está asombrado no se quiera dar explicaciones. El asombro disminuiría en seguida, si uno no quisiera explicar aquello de lo que se asombra (el Rembrandt, el escarabajo, la célula) en la medida de lo posible; pero que *haya* tal cosa parece inexplicable, a diferencia del «es» de una proposición que nos sorprende. Por esto es posible vincular las actitudes de la sorpresa y del asombro. Que un biólogo investigue cómo funciona una hormiga no excluye que se asombre de la existencia de esta especie. Que un historiador del arte indague sobre el cuadro de Rembrandt no excluye que pueda parecerle inconcebible que exista.

Aún tenemos que distinguir una tercera forma del prestar atención sorprendido. En el circo, por ejemplo, el público se asombra. Aquí no viene al caso preguntar por ra-

zones, pero tampoco se trata de examinar atentamente un objeto: uno no se asombra de una cosa, sino de una exhibición o de una serie de acontecimientos. Que existe esta forma «menor» del asombro, que satisface la curiosidad, ha sido destacado a menudo por autores que se han ocupado del asombro (en Descartes, véase § 78).

Las dos clases de asombro pueden cautivar, pero de diferentes maneras. De las dos forma parte que el objeto u objetos son percibidos como si estuvieran más allá de la propia comprensión o de la propia capacidad de explicación. La excitación en el circo se debe a que uno no sabe cómo lo hacen, no lo comprende, pero no duda de que es posible comprenderlo. En cambio, el que se asombra de algo bello o de una obra de arte, siente (*mientras* está asombrado) que es inconcebible.

A cada una de las tres formas pertenece una dinámica. La dinámica de la sorpresa invita a salir de sí mismo y preguntar por razones, mientras que las dos formas del asombro poseen una dinámica interna gracias a la cual pueden durar: al asombrarse de algo uno se detiene junto a la cosa, la dinámica consiste en profundizar. En el caso del asombro ante una exhibición, la dinámica estriba en el rápido cambio de curiosidades (necesario para mantener el asombro), cuya función es impedir que sobrevenga el aburrimiento. Por lo tanto, las tres formas corresponden a tres maneras en que los seres humanos, que se comportan respecto de razones debido a que hablan un lenguaje proposicional, llegan al límite de su búsqueda de razones.

Aquí la tarea no puede consistir en examinar en todos sus aspectos por qué uno se asombra de que A exista. Pero tiene sentido reflexionar sobre el significado de que uno no sólo pueda asombrarse de A por la razón que sea, sino también de que A exista. Por ejemplo, es posible dejar que algo bello o una obra de arte sencillamente ejerzan su efecto sobre nosotros, pero si nos asombramos de esa belleza o de la obra

de arte, significa que no sólo reaccionamos subjetivamente, sino que percibimos el objeto como un ser independiente: aparte de comportarnos estéticamente respecto de él, lo hacemos cognitivamente. Y esta actitud cognitiva se refuerza aún más cuando uno se asombra de que la cosa exista («¡qué asombroso que exista esta chacona!»), pues entonces la vemos ocupando un lugar en el mundo. El mundo es el escenario en que puede parecer asombroso que también exista esto: lo demás es ahora telón de fondo y el objeto está en el centro. Tenemos la posibilidad de sumergirnos a tal punto en la percepción de algo, que el egocéntrico estar en el centro pasa a segundo plano. Uno podría incluso pensar que tan sólo por las insuficiencias de la propia percepción no podemos asombrarnos de igual manera de los otros centros. Cabe decir entonces: cualquier frase como «¡qué asombroso que exista A!» es transparente en dirección a lo místico. El mundo es el lugar de toda frase de este tipo y por esta razón, cuando uno se asombra de que A exista, piensa también implícitamente en el mundo, y se puede explicitar este implícito, por ejemplo, mediante la oración de Wittgenstein «qué notable que exista el mundo».

Una de las razones por las que Wittgenstein creía que no era posible asombrarse de la existencia del mundo, es que pensaba que sólo es posible asombrarse o sorprenderse de cosas desacostumbradas (también Descartes creía esto). Pero cuando se entiende que lo que provoca asombro y sorpresa se basa en la conciencia de estar frente a algo que no se comprende, se torna claro que la rareza sólo es un caso entre otros. El *Webster Dictionary* apunta por esto con razón «or something not well understood» (más arriba, pág. 173). Sin embargo, este «or» no es realmente adecuado, porque justamente éste es el caso general. Si se entiende lo desacostumbrado, no despierta admiración.

Si únicamente fuera posible sorprenderse de lo desacostumbrado, el asombro filosófico sería incomprensible (y

Wittgenstein también pensaba esto; por esta razón concibió la filosofía sólo como terapia). El asombro filosófico se refiere a lo que obviamente se comprende cuando se comprende cualquier cosa, pero que no se entiende cuando uno se dirige explícitamente a ello. Como *locus classicus* de este asombro puede aducirse el pasaje del *Teeteto* de Platón, en que Sócrates llama la atención de Teeteto sobre los elementos de la comprensión que no vienen de la experiencia sensible, como ser, número, identidad (184b ss.). ¿Por qué ese asombro en la filosofía por lo que se piensa con tales palabras? Podemos citar aquí el dicho de Agustín al que también recurrió el Wittgenstein tardío: «¿Qué es el tiempo? Cuando no me lo preguntan, lo sé; pero cuando me lo preguntan y quiero explicarlo, no lo sé».[8]

Algo semejante ocurre con la frase «el mundo existe». Uno puede asombrarse también de ella. Pero hay que distinguir el asombro de que se comprenda esta frase –«el mundo existe»– del asombro de que el mundo exista. El asombro filosófico atañe sólo a estructuras de nuestra comprensión, no al mundo o a objetos en el mundo. Pero es posible unir las dos cosas diciendo: «qué asombroso que podamos asombrarnos de que exista algo (o: el mundo)».

8. San Agustín, *Confesiones*, XI, 14. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, § 89.

Apéndice sobre asuntos históricos y ahistóricos

Dos rasgos metodológicos de este libro pueden parecer curiosos. Primero, que en la primera parte hable de manera tan ahistórica de los seres humanos en tanto seres que dicen «yo». Segundo, que en el capítulo VI relacione fenómenos históricos tan distantes entre sí.

¿Se puede hablar en forma tan general sobre asuntos humanos, o todo lo que se dice sobre seres humanos debe tener en cuenta el tiempo y la cultura? La pregunta muestra hasta qué punto los dos rasgos curiosos se relacionan: si lo único lícito fuera ver todo en función del tiempo y la cultura, no podríamos relacionar los fenómenos culturales, excepto cronológicamente.

Pero también podemos plantear la pregunta al revés: ¿se puede hablar de una época sin hacer suposiciones antropológicas generales? Si se pregunta, por ejemplo, cómo es posible una vida digna del ser humano bajo las condiciones del capitalismo global, se presupone una idea de vida digna

del ser humano que no puede extraerse de la época. Todo intento de entender una época presupone además conceptos antropológicos descriptivos.

En la filosofía anglosajona actual, los conceptos y problemas antropológicos son discutidos en disciplinas particulares –en la filosofía del lenguaje, la teoría de la acción, la filosofía de la mente– y en ellas es absolutamente normal abordar el respectivo objeto sin hacer referencia al tiempo. Pero la compartimentación en disciplinas particulares no puede ser acertada. Nuevamente se debiera entender las cuestiones filosóficas a partir de una pregunta básica, y desde que la ontología y la filosofía trascendental no convencen, como pregunta central se ofrece la cuestión de cómo debemos entendernos en tanto seres humanos. La filosofía social no puede asumir esta función, porque no está en absoluto a la base de todas las disciplinas filosóficas y ella misma tiene una base antropológica especificable (véase más arriba, pág. 16 s.).

Pero se replicará que es necesario hacer explícito el condicionamiento histórico de los conceptos. Creo que hoy en día se sobreestima la medida en que es posible aclarar conceptos antropológicos históricamente. Ni siquiera es claro cómo debemos entender este discurso acerca de condicionamientos históricos. ¿Se piensa más bien sincrónicamente en una dependencia de condiciones socioeconómicas, o diacrónicamente en una historia inmanente de las ideas? Estas maneras de ver las cosas se excluyen mutuamente. De acuerdo con la primera concepción, sólo se entendería un concepto al conocer las causas que lo produjeron; de acuerdo con la segunda, al conocer su prehistoria. Me parece que ambas visiones son falsas. Entendemos un concepto cuando podemos explicar, en el sentido del concepto, la palabra correspondiente. Y la historia previa es tan irrelevante para esto como la etimología para el significado de las palabras.

Por cierto, es posible probar que el alcance de un concepto es menor de lo que se pensaba. Por ejemplo, a veces se afirma que ciertos idiomas no tienen tal o cual estructura que se creía universal, o se reconoce que lo que a uno le parecía justo depende del punto de vista particular de una clase social. Mediante este procedimiento se puede mostrar que ciertos conceptos vigentes tienen una validez limitada, pero no descubrir los que deberían reemplazarlos.[1]

¿Cómo debemos juzgar el segundo rasgo curioso que mencioné al comienzo? Tiene que ver con mi distinción entre las perspectivas de la primera y la tercera persona (véase más arriba, pág. 129). Tomada literalmente, esta distinción puede ser mal interpretada y tal vez haya una designación mejor. Esta distinción entre dos modos de abordar cuestiones históricas se basa en una distinción gramatical. Una persona A –por ejemplo, algún filósofo anterior– dijo o escribió esto y aquello que podríamos llamar p. Llamemos B a un historiador o filósofo actual. B tiene la posibilidad de abordar p de dos maneras. Puede informar sobre lo que dijo A, y de esto también forma parte la justificación que le dio a p, o bien preguntar si p está justificado. La primera posibilidad corresponde a lo que llamo la perspectiva de la tercera persona: «tercera persona» porque se habla *sobre* las opiniones y justificaciones de A. La otra posibilidad corresponde a lo que llamo la perspectiva de la primera persona: «primera persona» porque lo que importa no es tanto qué dijo A ni qué razones dio para justificarlo, sino saber si es verdadero. Naturalmente, esto supone que B puede referir-

1. Respecto a la idea de una progresiva desrelativización de los conceptos, véase mi ensayo sobre el método filosófico en *Ser-Verdad-Acción* (Gedisa, 1998, pág. 177 ss.). Véase también mi artículo «¿Se puede aprender moralmente a partir de la experiencia?», en *Problemas de la ética* (Editorial Crítica, 1988, pág. 99 ss.).

se a lo mismo (al mismo contenido proposicional) que A, vale decir, supone –desde este punto de vista– una independencia del tiempo y del lugar.

Aquí tenemos una bifurcación que corresponde básicamente a la forma en que una persona puede relacionarse con lo que dice otra. O bien sólo se interesa por el hecho de que tal y cual persona dijo p, o esto le parece secundario y se interesa por p y desea saber si está justificado. Cuando nos enfrentamos, por ejemplo, a un texto filosófico, por lo general hallamos en él una justificación. La diferencia de perspectivas se vuelve todavía más clara en este caso. Si B encara el texto desde la perspectiva de la tercera persona, registrará también la justificación dada por A, puesto que forma parte del texto, pero no preguntará si es correcta. En esta perspectiva, B se interesa por A, y por p sólo porque A lo dijo, es decir, de manera indirecta. En primera persona, B no está interesado en A, sino en p.

Apliquemos esta distinción a la historia de la filosofía. (Después examinaré qué alcance tiene.) En la historia de la filosofía, hubo épocas que fueron sobre todo receptivas. Esencialmente se trataba de saber qué se había dicho en el pasado, ya sea que uno se viera en primer lugar como parte de una tradición (este era, por ejemplo, el caso en la escolástica), ya sea que creyera que la historia de la filosofía (y al mismo tiempo la historia de la humanidad o de «Occidente») se había desarrollado conforme a un determinado principio inmanente, como creyeron Hegel de una manera y Heidegger de otra. Todavía hay filósofos que se entienden en esta forma. Todavía hay tomistas, hegelianos y heideggerianos; pero hoy en día cuesta entender esta actitud. Un filósofo no es alguien que se encuentra en una determinada tradición, sino alguien que plantea determinadas preguntas sobre ciertas cosas. A los filósofos anteriores recurre únicamente en la medida en que piensa que de ellos puede aprender algo sobre estas cosas. Esto significa que

ante ellos adopta la perspectiva de la primera persona. No tan sólo pregunta si es correcto lo que encuentra en un filósofo; además se ocupa únicamente de aquellos pensamientos suyos que le parecen importantes. A menudo es necesario ser a un tiempo filósofo e historiador, porque se sabe que de no seguir las conexiones entre los pensamientos del filósofo estudiado, es posible que a uno se le escapen cosas importantes; sin embargo, lo que se obtiene de esta manera desde la perspectiva de la tercera persona no es más que la base.

Puede parecer estéticamente satisfactorio observar desde la perspectiva de la tercera persona las conexiones internas entre los pensamientos de un filósofo, pero el que los enfrenta desde la perspectiva de la primera persona está dispuesto a constatar quiebres y contradicciones. Los filósofos no son obras de arte. En la llamada filosofía europea continental, en particular desde Hegel y después desde Heidegger, hay una tradición según la cual lo importante es exponer a cada filósofo del pasado como algo homogéneo –¿para qué?– y, especialmente, reconstruir una historia de las ideas que abarque tanto los diferentes conceptos como la totalidad de las posiciones filosóficas. Suponiendo que la designación «filosofía europea continental» tuviera todavía un sentido, tendría que consistir en esta convicción. Pero podemos percatarnos de que los conceptos y problemas filosóficos no tienen una historia inmanente, como si fueran vegetales. No existen mecanismos que se desarrollen inmanentemente como los que Hegel y Heidegger fraguaron. Los casos relativamente sencillos de relación entre un filósofo y otro al que se puede considerar como su precursor pueden ayudarnos a comprender esto. Pensemos en la relación de Aristóteles con Platón, de Spinoza con Descartes y de Hegel con Kant. ¿Qué «llevó» de uno a otro? Primero, una multitud de *relaciones causales* de tipo social, económico y psicológico, de las que no podemos tener más que un

conocimiento muy restringido. Segundo, las *razones* en virtud de las cuales el filósofo posterior se distanció del anterior. Esto significa que también dentro de la historia la perspectiva que uno adoptaba respecto del otro era la de la primera persona.

Aquí se puede preguntar en qué medida es posible indagar el origen *causal* de la nueva concepción que distingue al filósofo más reciente del anterior. Sin embargo, en la medida en que se logra, como ocurre a veces, realizar un examen causal de una argumentación que opera con razones, la argumentación estalla: resulta que las causas encontradas determinaron la opinión y no las supuestas razones. (Por este motivo, normalmente buscamos causas sólo cuando las razones no son convincentes.) Indagar el origen causal de las razones es un trabajo preliminar destructivo: luego debemos justificar la opinión de otra manera o tenemos que abandonarla.

Para el que filosofa desde la perspectiva de la primera persona, aquellas tradiciones en que sabe que se encuentra únicamente poseen un significado negativo. Puedo justificar una opinión recibida –y, en este caso, para mí no es sólo una opinión tradicional– o deshacerme de ella porque no parece estar justificada. Así, pues, el que se encuentra, por ejemplo, en la tradición filosófica occidental, considerará lo que se ha dicho en el pasado como una cantera: lo tratará sin reverencias y sacará lo que necesite para abordar los problemas mismos, tal como los ve. Y asimismo tomará en cuenta pensamientos provenientes de otras tradiciones, aunque con más cuidado, ya que es probable que no los entienda tan bien.

Con esto llego a la pregunta sobre el grado en que, en el capítulo VI, tenía derecho a relacionar sin más pensamientos que provienen de diferentes tradiciones. Tal como puedo enfrentarme a cualquier filósofo del pasado cuando busco justificaciones, debo poder relacionar las justificaciones ofrecidas por filósofos que pertenecen a distintas culturas, si pien-

so que hablan de lo mismo. Naturalmente, en esta suposición soy refutable.

Hasta el momento solamente me he referido a la discusión con filósofos del pasado. Si se pregunta qué alcance tiene el método representado por la perspectiva de la primera persona, la respuesta más natural sería: llega hasta donde se pueda hablar de razones. Es por esto que pude ocuparme de posturas religiosas y místicas adoptando la perspectiva de la primera persona. Por lo común, también estas posturas son justificadas, y cuando esto no sucede explícitamente, podemos preguntar por las razones implícitas. Pero las razones aquí no respaldan teorías, sino una práctica. Ocuparse de ellas en primera persona equivale a reflexionar sobre estas prácticas en tanto potencialmente propias y, en consecuencia, a juzgar las razones como buenas o malas. Tal como ocurre al justificar afirmaciones teóricas, el intérprete puede permanecer en la perspectiva de la tercera persona y limitarse sólo a comprender las razones ofrecidas.

Quisiera aclarar mi distinción entre los procedimientos representados por las perspectivas de la primera y de la tercera persona, comparándola con una distinción semejante que Gadamer hizo al exponer su concepción de la hermenéutica. En la segunda parte de *Verdad y método*, bosquejó una idea de la comprensión histórica que contrapuso a las concepciones objetivistas de la historiografía que existían en el siglo XIX. El hermeneuta gadameriano no aspira a la objetividad, sino que pone en juego su subjetividad: entra en «diálogo» con lo que desea entender. El intérprete, para entender el horizonte de comprensión de lo interpretado, tendría que interesarse por la misma «cosa» y además hacer explícito su propio horizonte de comprensión. Según Gadamer, la meta de la comprensión es la «fusión» del propio horizonte con el ajeno.

Puesto que Gadamer habla de diálogo y de una cosa común, mi concepción es comparable a la suya. Habla tam-

bién de «verdad», pero en ninguna parte de razones. Esto se debe a que adoptó el concepto heideggeriano de verdad, que no remite a razones. En realidad, si ya no se habla de razones, debiera abandonarse también la palabra «verdad». La consecuencia es que en Gadamer no queda claro en qué consiste la «cosa» común ni cuál es la estructura del «diálogo». Según pienso, que hable de fusión es tan característico de su posición como insatisfactorio. Cuando se entiende el diálogo como una discusión sobre razones, no se produce ninguna fusión, sino consensos y disensos que es posible definir.

Además, mi concepción se diferencia de la de Gadamer de otra manera. Para mí, la perspectiva de la primera persona no es mejor o más correcta que la de la tercera persona. Se trata de dos actitudes que surgen de una estructura semántico-gramatical unitaria. Es cierto que en mi opinión la perspectiva de la primera persona es la orientación más importante del preguntar, pero presupone una investigación lo más amplia posible en la perspectiva de la tercera persona. Si no se conoce una posición, no se puede discutir con ella. Pero hay que definir prioridades. Y es un asunto de apreciación qué grado de conocimiento de una posición se estima necesario para poder enfrentarse a ella.

Estoy de acuerdo con Gadamer en que el trabajo «histórico» debe poder ocuparse también de posiciones que no están diacrónicamente conectadas con la propia (y en esto la comprensión que Gadamer tiene de lo histórico se diferencia radicalmente de la de Heidegger). Aquí el uso de la palabra «histórico» muestra otra ambigüedad. ¿Sólo se piensa en la relación diacrónica o también en la sincrónica? Yo creo que la idea humanística de *una* historia diacrónica de la propia cultura debe ser abandonada en favor de una ciencia universal de la cultura. En qué medida cobrarán importancia para nosotros posiciones anteriores de la propia historia cultural o posiciones de otras culturas, es una cuestión

abierta que tan sólo pueden decidir las propias problemáticas.

Lo universal de lo humano tiene el mismo alcance que la comprensión, vale decir (en esto difiero de Gadamer), que la comprensión de razones. Su contenido puede y debe ser corregido empíricamente, pero las correcciones implican que siempre hemos tenido puesta la mirada en una representación general de lo humano.

Filosofía
Serie CLA·DE·MA

gedisa
editorial

Ernst Tugendhat
Egocentricidad y mística

Una antropología siempre parte de un fenómeno básico. Para Ernst Tugendhat, este fenómeno es la estructura predicativa de nuestro lenguaje, a la que considera como la primera manifestación de lo humano dentro de la evolución biológica.

A partir de esta estructura, el autor analiza una serie de rasgos antropológicos, como la racionalidad, la responsabilidad, el deseo de reparar perjuicios, la necesidad de reconocimiento y de un sentimiento del valor propio, que están estrechamente relacionados con el hecho de que somos seres que dicen «yo».

La paradoja que Tugendhat acentúa particularmente es que el lugar de la enunciación del «yo» es inevitablemente egocéntrico, pero no obstante, sólo desde este lugar del decir «yo» también podemos relativizarnos, darnos menos importancia y estar más atentos a los otros y al mundo.

El distanciamiento de la posición egocéntrica tiene muchas variantes en la tradición religiosa y mística. Ernst Tugendhat explora esta actitud particularmente en la mística de la India y la China, donde se encuentran sus raíces. Pero también hay huellas místicas en nuestra propia tradición filosófica, como muestra la atención que se ha prestado desde Platón a Wittgenstein a la capacidad y la experiencia del *asombro*, que también requieren un distanciamiento, una mirada que pone al yo fuera del centro.

En este nuevo estudio, Ernst Tugendhat da pues un sentido nuevo y sorprendente a la mística, entendiéndola como una etapa madura en el camino de la ética humana.

Ernst Tugendhat, nacido en 1930 en Brno (República Checa), es catedrático emérito de la Universidad Libre de Berlín. De sus numerosas obras traducidas al castellano, Gedisa ha publicado *Lecciones de ética*, *Ser-Verdad-Acción*, *Diálogo en Leticia*, *Problemas*, *El libro de Manuel y Camila* (en colaboración con Celso López y Ana Mª Vicuña) e *Introducción a la filosofía analítica*.

ISBN 84-9784-004-6
9 788497 840040
302535